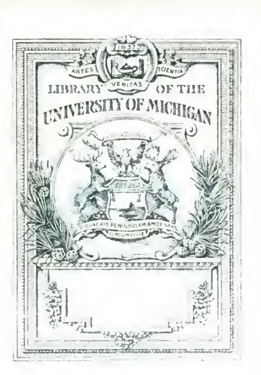



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN



# Spinoza's
# Leben und Lehre.

Nebst einem Abrisse

der

## Schelling'schen und Hegel'schen
## Philosophie.

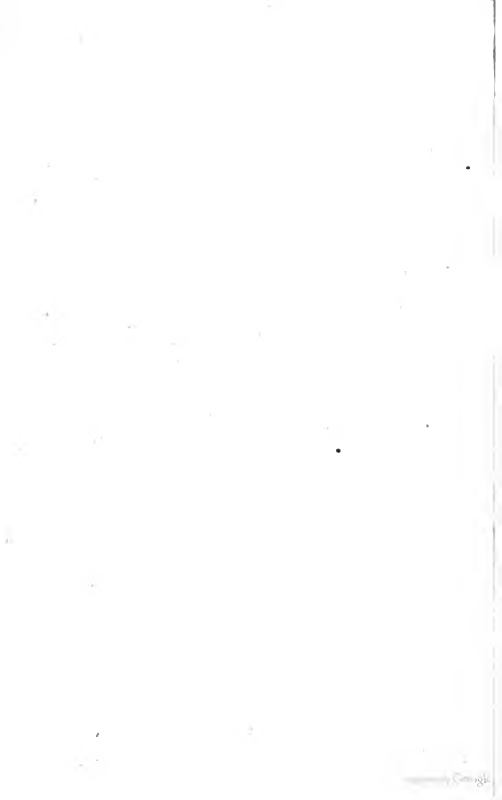


Von

**Conrad von Orelli,**

Professor der propädeutischen philosophischen Wissenschaften
am Gymnasium in Zürich.

Aarau 1843.
Verlag von H. R. Sauerländer.



Seinem lieben Bruder

**Johann Caspar v. Orelli,**

Dr. und Professor an der Universität Zürich;

und

Seinem theuersten Freunde

**Johann Rudolf Waser,**

Dekan und Pfarrer zu Bäretschweil,

widmet diese Schrift

als einen Beweis seiner innigen Anhänglichkeit

**der Verfasser.**



# V o r r e d e.

---

Was den Verfasser hauptsächlich zur Behandlung des vorliegenden Thema's bestimmt hat, ist seine entschiedene Vorliebe für Spinoza's Lehre, welche ihm unerreicht da zu stehen scheint, obgleich von allen Seiten her behauptet wird, sie stehe den neuern pantheistischen Systemen nach. Nicht nur haben die Stifter dieser Systeme selbst nicht ermangelt, sich weit über Spinoza hinaufzusetzen, sondern es haben auch viele Andere den Leistungen derselben den Vorzug ertheilt. Was die Erstern betrifft, so wäre ihr Selbstruhm, wenn schon an sich verdächtig, doch wenigstens erträglich gewesen, wenn er sie nicht zu harten und ungerechten Urtheilen verleitet hätte; so aber ist ihr Verfahren auf keine Weise zu entschuldigen. Wer hätte nicht erwarten sollen, sie hätten, gleich Schleiermacher, sich dazu berufen gefühlt, den lange genug verkannten und verstoßenen Weisen von der erlittenen Schmach zu befreien? Statt dessen

erheben sie in die Wette laute Klagen über die Starrheit und Leblosigkeit seines Systemes, gleich als läge Todeskälte darin. Der Eine vergleicht dasselbe mit Pygmalions Bildsäule, die erst durch Liebeshauch belebt werden mußte; der Andere äußert bald sein Bedauern darüber, daß sich von Jak. Böhme's Quellgeistern in Spinoza's Werken nichts rege; bald erröthet er nicht, zu bemerken, Spinoza's Gott sei nicht der wahre, weil er nicht der Dreieinige sei. Wo der Verfasser auf solche Vorwürfe stieß, da hielt er sich nicht bloß für berechtigt, sondern sogar verpflichtet, den ungerecht Verfolgten gegen die Verfolger durch die strengste Kritik zu schützen. Denn Spinoza soll nicht den alten Feinden entgangen sein, um neuen Drängern, ja gerade aus der Reihe derjenigen, die, zufolge der Verwandtschaft ihrer Ansichten mit den seinigen, seine Söhne genannt werden dürfen, zu erliegen. Welche Genugthuung ist es, wenn zwar Spinoza gegen die Anklage des Atheismus durch die Entgegenhaltung des Namens Akosmismus geschützt wird, dagegen aber seine Verdienste auf den Grad geschmälert werden, daß es scheinen könnte, als sei sein erstes Princip kein geistiges, sondern ein bloßes Ding? — Hatten sich einmal die Meister solche Angriffe erlaubt, so war es freilich nicht zu verwundern, wenn die Zunft der Schüler, wie Sengler, Erdmann, u. s. f., in ihren Ton einstimmend, die Anklagen fortpflanzte und mehrte. Diese dünkten sich unendlich erhaben über den jüdischen Weltweisen, und geberdeten sich als Ueberfromme, die, sobald die geringste Nüance zwischen

ihrer Definition von Gott, und der seinigen sich zeigte, ihn sogleich ohne alles Bedenken zum Atheisten herabwürdigen dürften. — Mehrere haben auch, unabhängig von den beiden Schulen, von denen bis dahin die Rede war, bei der Beurtheilung der ältern und neuern pantheistischen Systeme, indem sie die großen Fortschritte in der Naturwissenschaft hervorhoben, darauf die Behauptung gestützt, daß die letztern einen entschiedenen Vorzug besitzen. Allein es ist weder irgend ein auf die Kenntniß der Kräfte und Stoffe der Natur gegründeter Versuch ihrer Construction als ein gelungener anzusehen, noch die Einsicht in den Organismus und das Leben, geschweige denn das Wesen des Geistes, so weit fortgeschritten, daß eine befriedigende naturphilosophische Theorie sich ausgebildet hätte. Der Name Organismus glänzt wohl in den modernen Systemen, aber er ist dem Wesen nach nicht von ferne erklärt, und Göthe's Faust beschämt am besten den Stolz auf das Alles durchdringende Wissen. So kommt gerade die Allgemeinheit, bei welcher Spinoza stehen bleibt, seiner Lehre zu Statten.

Eine neue Aufforderung, öffentlich aufzutreten, lag sodann noch in den Entstellungen und Verdrehungen, welche Spinoza's Lehre von einer ganz andern Seite her, nämlich in der Schrift von Thomas: „Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg 1840." erfahren mußte. Dieses Werk mag für solche, die nicht entweder schon mit Spinoza vertraut sind, oder sich nicht recht in ihn hineinlesen,

ziemlich gefährlich sein, weil der Schriftsteller, indem er Alles, sogar den Hauptsatz von einer einzigen Substanz, erschüttert und wegräumt, Andere wie sich selbst zu bereden sucht, er sei der Glückliche gewesen, der zuerst die Finessen Spinoza's gemerkt, und den Geheimsinn seiner Schriften erfaßt habe.

Höchst erfreulich ist es hinwieder zu sehen, wie Einige unserer Zeitgenossen sich den freien Sinn bewahrt haben, die Größe Spinoza's anzuerkennen, und seine Lehre in ungetrübter Klarheit darzustellen, wie Feuerbach.*) Eben so hat Sigwart sich als einen unparteiischen und äußerst gründlichen Forscher, der sich besonders angelegen sein ließ, falsche Auslegungen zu widerlegen, vorzüglich in seinem neuesten Werke: „Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert. Tübingen 1839." bewiesen.

Daß neben dem Systeme des Spinoza auch seine Lebensgeschichte aufgenommen worden ist, läßt sich leicht aus der Achtung und Bewunderung erklären, welche jederzeit die innige Uebereinstimmung der Lehre und des Lebens dieses wahren Weisen nicht nur seinen Freunden, sondern sogar seinen Gegnern abgenöthigt hat. Zu der trefflichen Biographie von Doktor Paulus ist neulich die von Auerbach sorgfältig abgefaßte

*) Dagegen billige ich keineswegs seine Schrift: Das Wesen des Christenthums.

hinzugekommen, welche er seiner Uebersetzung der Werke Spinoza's vorausgeschickt hat.

Vor Kurzem ist erschienen: **Histoire de la vie et des ouvrages de B. Spinoza, fondateur de l'exégèse et de la philosophie moderne. Par Amand *Saintes*. Paris 1842.** Es ist mir aber nicht mehr vergönnt gewesen, dieses Werk zu benutzen. —

Ich sehe zwar voraus, daß ich mich manigfaltigen Angriffen, theils von Seite der Orthodoxen und der Theisten, theils von Seite der Schelling'schen und Hegel'schen Schule aussetze, allein es kann mich nichts zurückhalten, dem als wahr Erkannten öffentlich das Zeugniß zu geben, und ich nähre denn doch die zuversichtliche Hoffnung, daß ein großer Theil der Leser dem freisinnigen Worte seinen Beifall nicht versagen wird. Denn die Grundidee, daß keine solche Kluft, wie sie gewöhnlich angenommen wird, das Göttliche von der Welt trenne, bricht sich mehr und mehr die Bahn. Und dies selbst ist gerade der höchste Triumph für das System, um welches es sich hier hauptsächlich handelt. — Möchten doch zugleich unsere neuern Pantheisten zu der Einsicht gelangen, daß sie wenigstens durch die Verkleinerung des Spinoza ihren eigenen Ruf nicht erhöhen.

Ehre den Manen des Spinoza, ewige Ehre! — Inniger

Dank dir, hoher Genius, der du dich einzig an der Betrachtung des Ewigen, des im Wechsel Beharrenden weidetest, dich in dem Ursein sonnetest, Gott aus einem externen und ausgeschlossenen zu einem internen machtest, seine Immanenz oder Innerweltlichkeit frei, unverhohlen und ohne irgend einen Versuch der Verschleiernng lehrtest, und zeigtest, wie nur das Gute zu dem Wesenhaften gehört, wie nur Liebe gegen den Unendlichen dem endlichen Geiste Ruhe, Friede, Seligkeit verschafft!

Zürich, 20. December 1842.

**Conrad v. Orelli.**

## Inhaltsverzeichniß.

---

## Berichtigungen.

| | | Statt | Lies |
|---|---|---|---|
| Seite 47. | Mitte. | daß es ... eristire | daß er ... eristire. |
| „ 104. | Mitte. | endlich | endlichen. |
| „ 184. | oben. | spreitet sich | spreizt sich. |

# Das
# Leben des Spinoza.

## Vorerinnerung.

Die erste und bedeutendste Lebensgeschichte des Spinoza verdankt man Joh. Colerus, einem lutherischen Prediger im Haag, welcher ihn selbst nicht persönlich gekannt hatte. Sie erschien zuerst in holländischer*), dann in französischer Sprache, unter folgendem Titel: La Vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colérus, Ministre de l'Eglise Luthérienne de la Haye. à la Haye, 1706. Dieser Biograph zeigt sich sehr wahrheitliebend. Obgleich er die Lehre des Spinoza für verwerflich erklärt, hat er sich doch angelegen sein lassen, die sein Leben und seinen Tod entstellenden Züge, welche fanatische Gegner erdichtet hatten, zu widerlegen.**)

Die Biographie von Colerus lag sodann folgendem Werke zu Grunde: Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa, par Msr. de Fénélon, Archevêque de Cambray, par le P. Lami, Bénédictin, et par le Comte de Boullainvilliers, avec la Vie de Spinosa écrite par Msr. Jean Colérus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une Vie Manuscrite de ce philosophe, faite par un de ses amis. à Bruxelles,

*) Worauf soll sich Tennemanns Angabe des Jahres 1698 gründen? Dr. Paulus nennt ganz bestimmt 1706 als das Jahr, worin das Werk sowohl in holländischer, als französischer Sprache erschien.

**) Auerbach vermuthet, Colerus möge, trotz seiner heftigen Invectiven gegen Spinoza, doch ein Anhänger desselben gewesen sein.

1731. Unter den vielen Namen gilt einzig der von Boullainvilliers.*) Vgl. Dr. Paulus, Vorrede zum zweiten Theile der Werke Spinoza's, pag. XVIII.

Auf die Frage, wer der Verfasser der Vie Manuscrite, deren das Werk von Boullainvilliers gedenkt, sei, wird gewöhnlich geantwortet, es sei der Arzt Lucas, der vertraute Freund Spinoza's. Und da sich sowohl in dem von Heydenreich benutzten, als in dem Dr. Paulus zugekommenen Codex eine „Vorrede des Copisten" findet, welche das Werk Lucas zuschreibt, so ist wenigstens ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß sich dies so verhalte; aber zur Gewißheit kann es nicht erhoben werden, besonders da Marchand in seinem Dictionnaire nicht verhehlt, daß er in einer andern Abschrift Vroese, Rath des brabantischen Hofes im Haag, als Verfasser bezeichnet gefunden habe. **)

Obgleich übrigens eines Manuscriptes Erwähnung geschehen ist, so hat Paulus dargethan, daß dieses nichts anderes als die Copie eines wirklich im Drucke erschienenen, aber nur in wenigen Exemplaren vorhandenen Werkchens: La Vie de Spinosa, par un de ses disciples. Amsterdam, 1719, war; auf welches sodann noch eines unter diesem Titel folgte: La Vie de Spinosa, par un de ses disciples; nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits, par un autre de ses disciples. à Hambourg, 1735.

Ueber diesen letztern äußert sich Marchand so: „Si le premier de ces disciples n'est pas Lucas, comme on vient d'en

---

*) Auerbach erklärt ihn für einen entschiedenen Anhänger Spinoza's.

**) Krug hat dies in seinem philosophischen Wörterbuche so amalgamirt: „ein Arzt, welcher bald Lucas, bald Bräse (Vroese) genannt wird, vermuthlich, weil er beide Namen führte."

Ganz unhaltbar ist die Vermuthung, die in der Biographie Universelle vorkommt, Lucas sei der Verfasser der Colerus beigelegten Biographie („Lucas s'est caché sous le nom de Colérus.")

voir l'incertitude, il est bien certain au moins que le second est *Richer la Selve*, homme extrêmement infatué du système de Spinosa." *)

---

Benedict (ursprünglich Baruch) Spinoza oder Spinosa wurde den 24. November 1632 zu Amsterdam (auf dem Burgwall, nahe bei der portugiesischen Synagoge) geboren. Seine Eltern waren portugiesische Juden. **) Der Vater war ein nicht sehr reicher Kaufmann. ***) — Von seinen übrigen Verhältnissen

---

*) Bayle's Angaben in seinem Dictionnaire verdienen wenig Berücksichtigung; er tritt als gehässiger Gegner Spinoza's auf. Schon Colerus berichtigte Vieles, wie er auch Notiz nahm von der Schrift: De tribus impostoribus magnis von Kortholt.

**) Auerbach macht darauf aufmerksam, daß diese Benennung die Juden aus der pyrenäischen Halbinsel umfasse.

***) Ueber die ökonomischen Verhältnisse äußern sich die Biographen sehr verschieden. Während Colerus sagt: „Ce qu'on dit ordinairement et qu'on a même écrit qu'il était pauvre et de basse extraction, n'est pas véritable; ses parens, Juifs portugais, honnêtes gens et à leur aise, étaient marchands à Amsterdam, où ils demeuraient sur le Burgwal, dans une assez belle maison, près de la vieille synagogue portugaise" — enthält das Manuscript von Lucas (wie wir es auch mit Paulus nennen wollen) folgende Bestimmung: „B. de Spinoza était d'une naissance fort médiocre. Son père, qui était Juif de religion et Portugais de nation, n'ayant pas les moyens de le pousser dans le commerce, résolut de lui faire apprendre les lettres hébraïques;" (welchen Worten Paulus die Bemerkung beifügt, er habe folglich zum Rabbiner erzogen werden sollen). — Als Belege, daß die Eltern nicht zu den Reichen gehörten, was auch aus dem, was später über die Erbschaft gemeldet wird, hervorgeht, führt Auerbach folgenden Umstand an: „In dem Verzeichniß der Kirchenbeiträge, die nicht als Steuer, sondern als freiwillige Gaben erhoben wurden, findet sich der Name Spinoza nicht."

ist nichts bekannt, als daß er zwei Schwestern hatte, von denen die ältere Rebecca, die jüngere, welche sich an einen portugiesischen Juden verheirathete, Miriam hieß.

Was sein Aeußeres betrifft, so hatte er eine braune oder schwärzliche Gesichtsfarbe, so wie schwarze Haare und Augen. In seinem Gesichte offenbarten sich, neben Spuren einer schwächlichen Gesundheit, die Züge der Ruhe, Heiterkeit, Freundlichkeit, Bescheidenheit.*) — Er war von mittlerer Statur.

Frühe entwickelte sich bei seinen glücklichen Anlagen der Forschungsgeist und die Wißbegierde. Gerade beim Lesen der Bibel regten sich so viele Zweifel in ihm, daß er schon im Alter von vierzehn Jahren die Rabbinen durch mancherlei Fragen und Einwürfe über Glaubenslehren und einzelne Stellen in Verlegenheit setzte.**) Da ihre Antworten keineswegs geeignet waren, seinen Durst nach Wahrheit zu stillen, entschloß er sich, nur mit sich selbst zu Rathe zu gehen, und einzig die Erklärungen, welche die Vernunft befriedigen würden, gelten zu lassen. Er ging also mit neuem Eifer und ungetheilter Aufmerksamkeit an das Lesen der Bibel. Und seine Aeußerungen über die berühmten Commentatoren Maimonides und Ebn Esra lassen schließen, daß ihr Studium frühe seinen Geist beschäftigte. Darauf ging er den Talmud durch; allein auch

---

*) Den Hässern und Verächtern blieb es überlassen, in der Physiognomie des Weisen „das Zeichen der Verwerfung“ (!) zu entdecken. — Wie günstig lautet dagegen das Urtheil des unparteiischen Lavater! Siehe dessen Physiognomik, oder auch J. C. Lavater's ausgewählte Schriften, herausgegeben von J. Casp. Orelli. Zürich, 1842. 3ter Thl. S. 277. — Die Worte: signum reprobationis in vultu gerens, begleitet Hegel mit folgender Bemerkung: „Der düstre Zug eines tiefen Denkers, sonst mild und wohlwollend, reprobationis allerdings, aber nicht einer passiven, sondern activen Mißbilligung der Meinungen, der Irrthümer, und der gedankenlosen Leidenschaften der Menschen.“ Hegels Werke. Bd. XV. p. 371.

**) „Quanquam a pueritia opinionibus de Scriptura communibus imbutus fuerim.“ Tract. theol. pol. Cap. 18.

hier fand er die Lösung seiner Zweifel nicht.*) Seine Lehrer, welche nur seine Studien, seinen Fleiß, seine Bescheidenheit bemerkten und nicht mehr durch verfängliche Fragen bestürmt und beunruhigt wurden, namentlich der Rabbi **Morteira**, bewunderten und lobten den Jüngling. Aber so wie seine freien Ansichten hervortraten, verwandelte sich diese Gewogenheit in den bittersten Haß. Ueber die Art, wie seine lange im Stillen gehegten Gedanken entdeckt und verrathen wurden, gibt **Boullainvilliers** folgenden Bericht, der in den wesentlichen Zügen ganz das Gepräge der Wahrheit hat.**) Zwei junge Leute, die seit einiger Zeit seinen Umgang gesucht hatten, drangen eines Tages in ihn, er möchte ihnen seine eigentlichen Ansichten im Vertrauen mittheilen. Ueberrascht sagte er zuerst lächelnd, sie hätten ja Moses und die Propheten, und auf diese sollten sie hören. Als jene aber nun selbst über die Engel, die Unsterblichkeit der Seele, und gewisse Eigenschaften der Gottheit sehr freie Ansichten äußerten, schloß er ihnen sein Inneres auf. Doch wurde die Unterredung über diese Gegenstände bald abgebrochen, da er das Unsichere und Gefährliche dieser Mittheilung nur zu sehr einsah, und vielleicht gar plötzlich der Zweifel sich in ihm regte, ob sie etwa bestellt seien, ihm das Geständniß seiner Gesinnungen abzulocken. So oft sie auch nachher wieder einlenkten, so oft bog er aus. Sei es nun, daß sie wirklich von den Rabbinen abgeschickt waren, oder daß diese Zurückhaltung sie erst ihm entfremdete, sie schwatzten Alles aus, was sie aus seinem Munde gehört

*) Wann er mit der Cabbala vertraut ward, läßt sich nicht entscheiden. „Ich las und kannte auch einige faselnde Cabbalisten, über deren Unsinnigkeit ich mich nie genug verwundern konnte.“ Tract. theol. pol. C. XI.

**) Es verhält sich damit ganz eigen: Einige Angaben erscheinen, wie **Auerbach** bemerkt, ungenau, z. B. die trotzige Antwort auf Morteira's Androhung der Excommunication, „er wolle ihn selbst in der Art zu excommuniciren unterrichten;“ andere dagegen sind höchst natürlich, namentlich die, welche einzelne von den freiern Ansichten enthalten; man bemerkt darin Keime seiner spätern Lehre, aber eben nur Keime, und zwar gemischt mit jugendlichen, unverdauten Meinungen.



hatten, fügten noch Gehässiges hinzu, und verklagten ihn als einen Ungläubigen und einen Verächter des Mosaischen Gesetzes bei den Vorstehern der Synagoge. Er wurde vorberufen. Nichts aber, weder die Frage, „ob er sich nicht scheue in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen," noch die Androhung der Excommunication, konnte die Festigkeit seines Geistes niederbeugen, oder ihn zum Widerrufe bestimmen. Auch die noch eigens zur Bekehrung anberaumte Zeit verging, und so setzte er sich Allem, was über ihn verhängt werden mochte, entschlossen aus. Die angedrohete Excommunication erfolgte indessen nicht so bald. Die heiligen Männer wollten denn doch, in Anerkennung der Talente und vielfachen Vorzüge ihres Schülers, noch zusehen, wohin er sich wende.*)

Da um diese Zeit die Lust in ihm erwachte, außer den Sprachen, die er bereits kannte, der portugiesischen, spanischen, italiänischen, deutschen, flamändischen, die lateinische zu erlernen, wandte er sich an einen Deutschen, der ihm darin Unterricht ertheilte, und sodann an den Arzt van den Ende, der später in den Verdacht gerieth, er theile seinen Schülern irreligiöse Ansichten mit. Bei diesem lernte er zugleich griechisch, doch brachte er es in dieser Sprache nicht gar weit. **) — Da die Tochter dieses Gelehrten bisweilen statt ihres Vaters Lectionen gab, so erwachte in Spinoza Zuneigung zu derselben***); er sah indessen einen gewissen Kerkering sich vorgezogen.

Hierauf wandte er sich theils dem Studium der Mathematik, theils dem der Philosophie, und zwar zunächst und hauptsächlich der Cartesischen, zu.

Ehe der Bannstrahl gegen Spinoza geschleudert wurde, ereigneten sich noch zwei wichtige Vorfälle: ein Bestechungs- und ein

---

*) Bayle und Colerus sprechen auch von einer Rechtfertigungsschrift gegen den Bann, welche Spinoza eingereicht habe.

**) Tam exactam linguæ graecæ cognitionem non habeo, ut hanc provinciam [explicationem Novi Testamenti] suscipere audeam. Tract. Theol. pol. X. fin.

***) Dieses Verhältniß ist besonders hervorgehoben in: Spinoza, ein historischer Roman von Berthold Auerbach. Stuttgart, 1837.

Mordversuch. Nach Colerus boten die Juden ihm einen Jahrgehalt von tausend Gulden an, wenn er auch nur von Zeit zu Zeit die Synagoge besuchen würde. Er schlug ihn aber aus. *)

Hinwieder fehlte es nicht an fanatischer Verfolgung. Als er eines Abends aus der Synagoge nach Hause ging, sah er einen mit einem Dolche Bewaffneten auf sich zu kommen; eben darum aber, weil er die Waffe bemerkt hatte, gelang es ihm, dem Stoße wenigstens so auszuweichen, daß der Stich nur durch das Kleid drang. **)

Endlich, als Spinoza die Synagoge gar nicht mehr besuchte, und es verlautete, daß er mit gewissen Christen in Verbindung stehe und vielleicht gar zum Christenthum übergehen wolle, wurde der Akt der Excommunication vorgenommen. Auerbach hat ausgemittelt, daß, laut den jüdischen Kirchenbüchern zu Amsterdam, der Bann, und zwar ohne Zweifel „der große Bann," im Jahr 1655 gegen Spinoza ausgesprochen wurde.

Es genügte aber den Rabbinen nicht, ihn excommunicirt zu haben, sondern Morteira vermochte sogar, nach Boullainvilliers, den Magistrat von Amsterdam dazu, ihn auf einige Monate aus der Stadt zu verbannen. ***)

So verließ denn Spinoza seinen Geburtsort, froh wenigstens einmal eine Stätte zu finden, wo er nicht vom Rabbinismus und seinen Werkzeugen umlauert, und wo er vor dem Priesterhaß ge-

---

*) C'est aussi ce que Spinosa lui-même a souvent affirmé au Sieur Van der Spyck, son hôte, aussi bien qu'à d'autres.

**) Il gardait ... le justeaucorps percé du coup, en mémoire de cet évènement.

***) Boullainvilliers bemerkt ausdrücklich, der Magistrat sei nicht eben von der Schuld des Beklagten überzeugt gewesen, aber er habe aus andern Rücksichten der Synagoge nicht entgegen sein wollen, und sich an den vieldeutigen Titel: „Aufrechthaltung der Ordnung und Subordination" gehalten. — Dieses Verfahren stimmt nicht gut zu dem Lobe, welches in der Vorrede zum Tractatus theol. polit. steht: Respublica, ubi unicuique judicandi libertas integra etc.



sichert wäre. Er begab sich zunächst zu einem Bekannten, welcher zwischen Amsterdam und Auwerkerke wohnte.

Später wählte er Rhynsburg, nahe bei Leyden*), zu seinem Aufenthaltsorte, sodann Voorburg**), eine Stunde vom Haag, wo er einige Jahre blieb, und zuletzt***) Haag selbst. Aus den Briefen ergibt sich, daß er ziemlich häufig Reisen von dem einen Orte zu dem andern machte.

Seit seiner Entfernung von Amsterdam lebte er ganz ungehemmt der Erforschung der Wahrheit, und der Wissenschaft. Und die Ergebnisse seiner philosophischen und theologischen Studien schrieb er zur Belehrung der Mit- und Nachwelt nieder.

Was aber ganz vorzüglich Achtung und Bewunderung verdient, ist die Art, wie er Selbstmacht über sich gewann, wie er sich selbst zu erheben und zu vervollkommnen wußte, so daß sein Leben das Abbild seiner Gesinnung war.

Aeußerst anziehend, und uns alle zur Selbstbildung auffordernd ist die treue Schilderung seiner sittlichen Bestrebungen, welche im Anfange seiner Abhandlung über die Ausbildung des Verstandes vorkommt.

„Da mich die Erfahrung belehrte, daß Alles, was gemeiniglich das Leben uns vorführt, eitel und nichtig sei, indem ich sah, daß Alles, wovon ich angezogen wurde und was ich fürchtete†), in

---

*) Colerus nennt zwar das Jahr 1664 als dasjenige, in welchem Spinoza nach Rhynsburg gezogen sei, und weder Boullainvilliers noch Lucas machen eine Gegenbemerkung, aber Tennemann macht mit Recht darauf aufmerksam, daß diese Angabe nicht richtig sein könne, weil Oldenburg schon in seinem ersten Briefe vom 10. August 1661 eines Besuches gedenke, den er Spinoza zu Rhynsburg gemacht habe.

**) Im Sommer 1664.

***) „Ungefähr im J. 1670." Auerbach.

†) Ich übersetze hier frei, und schiebe den Begriff des Angezogen-werdens ein, weil dies zur Erwähnung von Gütern neben den Uebeln besser paßt; der Text enthält nur: cum viderem omnia a quibus et quæ timebam nihil neque boni neque mali in se habere.



sich selbst weder ein Gut noch ein Uebel enthalte, sondern als das eine oder andere nur erscheine, je nachdem das Gemüth davon afficirt werde, entschloß ich mich endlich zu erforschen, ob es ein wahres Gut gebe, das sich selbst mittheile (verum bonum et sui communicabile), und von dem die Seele, nach Verwerfung alles Uebrigen, allein befriedigt werde; ja, ob es etwas gebe, nach dessen Auffindung und Aneignung mir der höchste Genuß auf ewig zu Theil würde. Ich sage: „ich habe mich endlich entschlossen“; denn dem ersten Anblick nach schien es unrathsam, um eines noch ungewissen Gutes willen, die gewissen Dinge, die sich darboten, Preis zu geben. Es entgingen mir nämlich keineswegs die Vortheile, welche besonders Ehre und Reichthum gewähren, aber ich sah zugleich ein, daß ich mich ihrer entschlagen müßte, wenn ich ernstlich einen andern und neuen Zweck verfolgen wollte. Sollte also das höchste Glück in ihnen liegen, so beraubte ich mich selbst offenbar desselben; läge es aber nicht in ihnen, und ich jagte ihnen doch nach, so entginge mir wieder das höchste Glück. Ich überlegte also, ob es vielleicht möglich wäre, zu dem neuen Ziele oder wenigstens zur Gewißheit, daß es das richtige sei, zu gelangen, ohne meine gewöhnliche Lebensweise zu ändern, und ich versuchte es oft und ziemlich lange, aber vergebens. Denn was gemeiniglich im Leben sich darbietet, und bei den Menschen, nach ihren Werken zu urtheilen, für das höchste Gut gehalten wird, läßt sich auf folgende drei Punkte zurückbringen: Reichthum, Ehre, sinnliche Lust. Durch diese drei Dinge wird die Seele so eingenommen, daß sie an kein anderes Gut irgend gedenken kann. Denn was die Wollust betrifft, so betäubt sie das Gemüth, indem es sich beredet, in einem Gute seine Ruhe zu finden, und hindert es an irgend ein anderes Gut zu denken. Aber auf ihren Genuß folgt die tiefste Traurigkeit, die, wenn sie auch nicht so betäubend wirkt, doch den Geist stört und stumpf macht. Eben so wird beim Jagen nach Reichthum und Ehre die Seele in nicht geringem Grade zerstreut und gefesselt, besonders wenn sie um ihrer selbst willen gesucht werden, weil sie alsdann geradehin als das höchste Gut betrachtet werden. Und zwar ist dies bei der Ehre noch weit mehr der Fall, als beim

Reichthum: sie wird nämlich fortwährend als etwas an und für sich Gutes und als der letzte Zweck angesehen, auf welchen Alles gerichtet sein müsse. Bei beiden tritt zudem nicht wie bei der Wollust Reue ein, sondern je mehr man von beiden besitzt, desto mehr freut man sich, und man fühlt immer mehr und mehr Trieb, sie fort und fort zu vermehren. Schlägt aber bei irgend einem Vorfalle*) die Hoffnung darauf fehl, so entsteht die größte Traurigkeit. Endlich fällt dem Streben nach Ehre dies zur Last, daß man, um sie zu erlangen, sein Benehmen nach der Denkart der Menschen einrichten muß, indem man meidet, was von den meisten gemieden wird, und hinwieder sucht, was sie suchen.

Da ich also sah, daß dies alles ein Hinderniß sei, an das neue Werk zu gehen, ja mit demselben in solchem Widerspruche stehe, daß ich von dem Einen oder dem Andern nothwendig abstehen müsse, sah ich mich genöthigt, genau zu untersuchen, welches von beiden mir nützlicher wäre; denn es schien mir anfangs, wie ich schon gesagt habe, es handle sich darum, ein gewisses Gut für ein ungewisses hinzugeben. Nachdem ich aber die Sache etwas reifer erwogen, fand ich vor allem aus, daß, wenn ich die alte Lebensweise an den neuen Lebensplan vertauschte, ich doch nur (wie sich aus dem Gesagten klar ergibt) ein seiner Natur nach ungewisses Gut einem andern aufopfere, das keineswegs seiner Natur nach ungewiß sei, da ich ja eben ein festes und sicheres Gut suchte, sondern bei dem einzig das ungewiß sei, ob ich es erreiche. Durch fortgesetztes und unermüdetes Nachdenken gelangte ich vollends zu der Einsicht, daß, wofern es mir nur gelinge, mich ganz zu sammeln, und es zum völligen Entschlusse zu bringen, ich im Grunde nur gewisse Uebel gegen ein gewisses Gut vertauschen würde. Ich überzeugte mich nämlich, daß ich in der größten Gefahr schwebe, und gezwungen sei, aus allen Kräften ein wenn auch noch so ungewisses Rettungsmittel zu ergreifen, wie der Kranke, der, wenn er kein Heilmittel anwendet, den gewissen Tod vor sich sieht, und daher zu

*) (causa, das in den neuern Ausgaben vorkommt, ist offenbar Druckfehler, und zu vertauschen an casu).

einem wenn auch ungewissen Mittel greift, weil seine ganze Hoffnung nur noch darauf beruht. Alle jene Dinge aber, denen der große Haufe nachstrebt, gewähren nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unsers Seins, sondern sind sogar auffallende Hindernisse; ja oft sind sie die Ursache des Untergangs derjenigen, die sie besitzen, immer aber die Ursache des Untergangs derer, die von ihnen besessen werden. Denn es gibt sehr viele Beispiele von solchen, die um ihrer Reichthümer willen sich bis auf den Tod verfolgen ließen, wie auch von solchen, die, um sich Schätze zu erwerben, sich so vielen Gefahren aussetzten, daß sie endlich ihre Thorheit mit dem Leben büßten. Nicht wenigere Beispiele ließen sich von solchen anführen, die, um Ehre zu erlangen oder zu behaupten, je die größten Leiden aushielten. Unzählige Beispiele endlich sind von solchen vorhanden, die durch übermäßige Wollust ihren Tod beschleunigt haben. Alle diese Uebel schienen mir daher zu kommen, daß das ganze Glück oder Unglück einzig in der Beschaffenheit des Gegenstandes liegt, dem wir mit Lust und Liebe zugethan sind. Denn um etwas, das man nicht liebt, entsteht kein Streit; man grämt sich nicht darüber, wenn es verschwindet; man beneidet niemanden um den Besitz desselben; man fühlt eben so wenig Furcht noch Haß um desselben willen, kurz keine Gemüthsbewegung; welches alles zutrifft, wenn man so vergängliche Dinge liebt, wie die alle sind, von denen wir bisher geredet haben. Die Liebe dagegen zu einem ewigen und unendlichen Gegenstande kann nur reine Freude der Seele gewähren, eine Freude, die durch keine Traurigkeit getrübt werden kann: und dies ist es eben, was einzig wünschenswerth und aus allen Kräften zu erstreben ist. Aber ich habe mich oben nicht ohne Grund jener Worte bedient: „wofern es mir nur gelingen mag, mich ganz zu sammeln, und den völligen, ernsten Entschluß zu fassen." Denn, obgleich mir dies alles klar vor der Seele stand, so konnte ich darum doch nicht aller Habsucht, aller Lust- und Ehrsucht ganz los werden.

Das Eine erkannte ich, daß, so lange meine Seele sich mit höhern Gedanken beschäftigte, sie so lange wenigstens jene niedern

Neigungen gar nicht aufkommen ließ, sondern ernstlich nur an dem neuen Lebensplane hing; und gerade dies gereichte mir zu großem Troste. Denn ich ersah daraus, daß jene Uebel doch nicht so beschaffen seien, daß kein Mittel dagegen wäre. Und obgleich anfangs diese hellen Zwischenräume selten waren, und nur kurze Zeit dauerten, so kamen sie doch, so wie ich das wahre Gut mehr und mehr kennen lernte, häufiger, und hielten länger an; besonders seit ich einsah, daß der Erwerb des Geldes, das Streben nach sinnlicher Lust, und die Ehrbegierde so lange schädlich seien, als man die Objecte nicht als Mittel, sondern als Zwecke behandle. Sucht man Geld, Lust, Ehre bloß als Mittel, so kann man auch Maß halten, und sie erscheinen nicht als Hindernisse, sondern sie befördern vielmehr die Erreichung des Zweckes, um dessen willen man sie sucht.

Hier will ich nur kurz sagen, was das höchste Gut sei. — Das höchste Gut ist, dahin zu gelangen, daß der Einzelne, wo möglich, zugleich mit den übrigen Individuen, einer vorzüglichern Natur theilhaft werde. Was dies aber für eine Natur sei, werden wir an seinem Orte sehen; es wird sich nämlich zeigen, daß ihr Wesen in der Erkenntniß der innigen Verbindung besteht, in welcher die Seele mit der ganzen Natur, Allem, was ist, sich befindet. Dies ist also das Ziel, nach welchem ich strebe, eine solche Natur für mich zu erlangen, dann aber auch dafür zu sorgen, daß recht viele sie mit mir erlangen; d. h., es gehört zu meiner Glückseligkeit, allen Fleiß anzuwenden, daß viele andere eben das einsehen, was ich einsehe, und daß ihr Verstand und ihr Streben ganz mit meinem Verstande und meinen Bestrebungen übereinstimmen." — Man begreift, wie er von sich in Bezug auf das Böse sagen durfte: „Ich unterlasse es, oder suche es zu unterlassen, weil es mit meiner Natur völlig streitet und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes abführen würde." *)

---

*) Quantum ad me, ea omitto vel omittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant, meque a Dei amore et cognitione aberrare facerent.

So wandte er sein Streben je dem Höchsten zu, und verwirklichte, so weit es möglich ist, in seinem Leben das Bild des wahrhaften Weisen, der, weil seine Seele vorzugsweise in der Erforschung und Betrachtung des Ewigen und Unendlichen und seiner Verhältnisse zum Endlichen ihre Seligkeit findet, den irdischen, vergänglichen Gütern nur einen weit untergeordneten Werth zugesteht, und sich durch sie nie mehr verlocken noch in leidenschaftliche Gemüthsbewegungen versetzen läßt. Diese Unabhängigkeit vom Aeußern, dieser innere Friede, diese beglückende Ruhe und Heiterkeit treten uns hier, wie kaum irgendwo, entgegen. Sie wurden aber wirklich nicht nur von Freunden und Anhängern des Systems, sondern auch von Gegnern desselben anerkannt. Wie unter jenen Göthe die „Alles ausgleichende Ruhe Spinoza's" erhebt, und über das abermalige Lesen seiner Werke bemerkt, es habe ihn „dieselbe Friedensluft, wie früher, wieder angewehet," so hat bekanntlich unter den letztern selbst Jakobi das unparteiische, vielsagende Zeugniß gefällt: „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen Wenige gekostet haben."

Vielfach bewies er durch die That, daß die äußern Güter ihm nie als Zweck, sondern nur als Mittel galten. Geld erwarb er sich durchaus nur so viel, als nöthig war, um sich eine unabhängige Existenz zu sichern, und die wenigen Bedürfnisse, die er hatte, zu befriedigen. Wie gering diese waren, geht aus einigen Rechnungszetteln hervor, die nach seinem Tode gefunden wurden. Die Ausgaben für den ganzen Tag beliefen sich nach denselben manchmal nur auf 4½ Sous. *) — Und wie erwarb er sich Geld? Durch Schleifen optischer Gläser — sei es, daß er sich schon frühe darin übte, weil, wie Colerus bemerkt, der Talmud ausdrücklich

---

*) Z. B. für eine Milchsuppe mit Butter zubereitet, und einen Krug Bier; oder Grütze mit Trauben (du gruau apprêté avec des raisins et du beurre). — In einem ganzen Monat trank er nur eine Kanne Wein (dans ces mêmes comptes il n'est fait mention que de deux demi-pintes de vin tout au plus par mois).

fordert, daß ein Gelehrter zugleich eine mechanische Fertigkeit sich aneignen solle, oder sei es, daß er diese Kunst erst um die Zeit der Excommunication erlernte. Daneben öffnete sich ihm freilich späterhin noch eine Hülfsquelle. Einer seiner innigsten Freunde, Simon von Vries aus Amsterdam, dessen Geschenk von 2000 fl. er einst abgelehnt hatte, wollte ihn, als er sah, daß der Tod herannahe, zum Erben aller seiner Güter einsetzen; aber Spinoza weigerte sich nochmals dies anzunehmen; er drang in den großmüthigen Freund, er möge doch seinen eigenen Bruder, der die nächsten Ansprüche habe, bedenken. Als nun Vries einwilligte, unter der Bedingung, daß dieser Bruder Spinoza einen Jahrgehalt von 500 fl. bis zu seinem Tode zukommen lasse, erklärte er auch diese Summe noch für zu groß, doch verstand er sich endlich dazu, 300 fl. anzunehmen, welche er sodann jährlich regelmäßig bezog. Nach Boullainvilliers kam ihm ebenfalls eine kleine Pension von 200 fl. von dem Minister von Witt zu. Nach dessen Tode wies er den Erben, welche Schwierigkeit wegen der fernern Bezahlung machten, die Unterschrift seines Gönners vor, und überließ ihnen den Schein mit solchem Zutrauen, daß sie beschämt, und so für ihn eingenommen wurden, daß sie ihm ohne Widerrede gewährten, was sie zuerst hatten verweigern wollen.

Die Biographen führen noch einige Züge von Uneigennützigkeit an. So überließ er seinen Schwestern, welche ihn ganz von der väterlichen Erbschaft, die freilich wohl nicht bedeutend sein mochte, ausschließen wollten, Alles, ein Bett ausgenommen. — Als er einmal vernahm, daß ein Mann, dem er von seinem Erübrigten 200 fl. geliehen hatte, Bankerot gemacht habe, sagte er lächelnd: „Ich werde mir noch von meinem Gewöhnlichen abbrechen müssen, um diesen Verlust zu ersetzen; so gewinnt man an Macht über sich selbst.“ — Mehr Geld suchte er nicht bei Seite zu legen, als soviel zu seiner Bestattung nöthig wäre.

Doch gehen wir zu dem bedeutsamsten Punkte im Leben des Spinoza über, wo er bewies, daß er auch dem Glänzendsten und in vielen Beziehungen am meisten Anlockenden zu entsagen wisse, um sich nicht die Freiheit des Denkens beschränken, die bereits gewonnene

Ruhe verkümmern, und die Ausführung der begonnenen literarischen Werke erschweren zu lassen. Er erhielt nämlich im Anfange des Jahres 1673 den ehrenvollen Ruf an die philosophische Lehrstelle zu Heidelberg. Aber nach reifer Erwägung schlug er sie aus, indem er an Professor Fabritius also schrieb: „Hätte ich mir je ein Professorat wünschen mögen, so wäre es unstreitig das gewesen, welches mir Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz *) durch dich hat antragen lassen, besonders um der Freiheit zu philosophiren willen, welche er gnädigst zu gewähren geruht, dessen nicht zu gedenken, daß ich mich schon längst gesehnt hätte, unter der Herrschaft eines um seiner Weisheit willen allgemein bewunderten Fürsten zu leben. Aber da ich einmal beschlossen habe, niemals als öffentlicher Lehrer aufzutreten, so kann mich nichts bereden, wiewohl mich das Anerbieten lange sehr beschäftigt hat, von dieser trefflichen Gelegenheit Gebrauch zu machen. Denn ich denke fürs erste, der Unterricht würde meinen philosophischen Studien und Arbeiten Eintrag thun; sodann, ich könne nicht wissen, in welche Schranken jene Freiheit zu philosophiren eingeschlossen sei, wenn ich die Staatsreligion nicht stören, noch jemand mir vorwerfen soll, ich thue dies: **) denn Religionsstreitigkeiten entstehen nicht sowohl aus wahrem Eifer für die Religion, als aus der verschiedenen Stimmung und Ansicht der Menschen, oder dem Widerspruchsgeiste, wonach sie Alles, auch das richtig Gesagte, zu verdrehen und zu verdammen pflegen. Da ich dies bereits in meinem stillen Privatleben erfahren habe, so müßte ich es noch weit mehr besorgen, wenn ich zu diesem Grade der Würde emporstiege. Du siehst also, Hochverehrtester Mann, daß ich nicht etwa aus Hoffnung auf ein noch glänzenderes Loos anstehe, das Anerbieten anzunehmen, sondern aus Liebe zur Ruhe, welche ich einigermaßen zu finden hoffe, wenn ich mich nur öffentlicher Lectionen enthalte“ u. s. f.

---

*) Karl Ludwig.

**) Die Worte des Fabritius lauteten so: „Philosophandi libertatem habebis amplissimam, qua te ad publice stabilitam religionem conturbandam non abusurum credit (Princeps).“



Von einer andern Seite zeigte sich Spinoza's Seelengröße bei folgendem Vorfalle, in dem nämlichen Jahre. Während Holland mit Frankreich in Krieg verwickelt war, begab sich Spinoza, auf eine Einladung hin, nach Utrecht, um mit einigen angesehenen Männern, die sich für ihn interessirten und seine Bekanntschaft zu machen suchten, zusammenzutreffen. Kaum war er nun wieder im Haag angelangt, so hieß es, er sei ein Spion, der mit dem Prinzen von Condé heimlich zusammengekommen sei, um das Land zu verrathen. Die Volkswuth war so groß, daß der Hauswirth des Spinoza Besorgniß äußerte, man möchte die Thüre sprengen und es könnte zur Plünderung kommen. Da sprach Spinoza voll Zuversicht: „Seid meinethalben unbesorgt; denn es ist mir leicht mich zu rechtfertigen; genug Leute auch unter den Angesehensten des Landes wissen wohl, was mich zu dieser Reise vermocht hat. Aber jeden Falls werde ich, sobald die Volksmasse vor der Thüre Lärm machen sollte, gerade auf sie zugehen, sollte mir auch das nämliche Schicksal widerfahren, das die armen Herren von Witt getroffen hat.*) Ich bin ein guter Republikaner, und habe nie etwas anderes als die Ehre und das Wohl des Staates im Auge gehabt."

Betrachten wir die Zeit, welche weder für die wissenschaftlichen Studien noch die zur Erwerbung des Unterhaltes gewählte Beschäftigung bestimmt war, so sehen wir dieselbe theils der Erholung, wie er sie sowohl im Stillen für sich, als im Umgange mit Andern sich zu verschaffen wußte, theils der Correspondenz gewidmet. Und auch in diesen Beziehungen tritt uns ein freundliches Bild entgegen.

Von seinen Spaziergängen wird zwar nichts ausdrücklich erwähnt; wer könnte aber zweifeln, daß er (abgesehen davon, daß die Sorge für seine Gesundheit ihn auffordern mußte, sich Bewegung zu geben) einen seiner größten Genüsse in der Betrachtung der Natur gefunden habe, — der Natur, die ihm als Inbegriff aller Dinge

---

*) In Bezug auf den Tod des Ministers von Witt sagt Lucas von Spinoza: „Il versa des larmes lorsqu'il vit ses concitoyens déchirer dans le célèbre Mr. de Witt leur père commun."

erschien, und von welcher er das Göttliche, das sonst von ihr getrennt wird, nicht ausschloß?*)

Was die Biographen besonders hervorheben, ist Folgendes. Er beobachtete oft durch das Mikroskop die Theile der kleinen Insecten. Andere Male widmete er vorzugsweise den Spinnen seine Aufmerksamkeit, indem er entweder Fliegen in ihre Gewebe warf, oder mehrere von ihnen selbst zum Kampfe unter sich zu bringen suchte.

Eine seiner Lieblingsbeschäftigungen war das Zeichnen, worin er es so weit brachte, daß er mit Kohle oder Tinte Portraite verfertigte.

In den Nebenstunden rauchte er auch bisweilen eine Pfeife Tabak.

Was sodann seinen Umgang betrifft, so zeigte er sich gegen seine Hausgenossen höchst anspruchlos, freundlich, theilnehmend. Für Freunde vollends, und Gelehrte, die seine Bekanntschaft suchten, hatte die unbeschreibliche Milde und Humanität, die Heiterkeit, die über sein ganzes Wesen verbreitet war und sich in der Aeußerung seiner Ansichten vielfach kund gab, in Verbindung mit der geistreichen Behandlung aller Gegenstände des Gespräches unsäglichen Reiz. Zu seinen ersten und treuesten Freunden gehörte Ludwig Meyer, Arzt zu Amsterdam**). In sehr traulichem Verhältnisse stand er ferner mit Heinrich Oldenburg aus Bremen, der zu Cromwell's Zeiten als Resident des niedersächsischen Kreises nach London ging und sich um die Gründung der Londoner Academie verdient machte. Sie unterhielten einen sehr lebhaften Briefwechsel, bei welchem sich freilich immer mehr die Verschiedenheit ihrer philosophischen und religiösen Ansichten zeigte***). Ein jüngerer Freund war der oben

---

*) Einmal ging er, von seinen Studien absorbirt, ein ganzes Vierteljahr lang nicht aus.

**) Spinoza redet ihn Epist. 19 an: amice singularis.

***) In dem ersten Briefe schreibt Oldenburg: Rerum solidarum scientia, conjuncta cum humanitate et morum elegantia (quibus omnibus natura et industria amplissime te locupletarunt) eas habent in semetipsis illecebras, ut viros quosvis ingenuos et liberaliter educatos in sui amorem rapiant.



erwähnte Simon de Vries. Spinoza stand ferner mit dem Mennoniten Jarrig Jelles in enger Verbindung; in Berührung überdies mit dem Mathematiker Christian Huygens, dem Arzte Isak Orobio; und seit seinem Aufenthalte im Haag schloß er sich immer inniger an Jan de Witt an. Durchaus alle Correspondenten zu erwähnen scheint überflüssig. Wie human er verfuhr, beweist namentlich der Umstand, daß er sich sogar gegen einen Correspondenten, welcher dem Gespensterglauben das Wort redete, zur Bestreitung dieses nichtigen Punktes herabließ, ohne in Härte zu verfallen. — Gern sieht man hinwieder, wie er mit edelm Unwillen einem verblendeten Jüngling, der, nach dem Uebertritte zur römisch-katholischen Kirche, ihn zum nämlichen Schritte um so dringender aufforderte, als er ihn um seiner ketzerischen Ansicht willen für ewig verloren glaubte, seine Thorheit vorhielt, und ihm aufs entschiedenste erklärte, er werde der einmal erkannten Wahrheit nimmermehr abtrünnig werden. — Auf die Unterbrechung des Briefwechsels mit Wilhelm von Blyenbergh (Kaufmann zu Dortrecht) kommen wir in der Abhandlung über Spinoza's Philosophie selbst.

Nur soviel ist von dem Leben unsers Weisen bekannt. Werfen wir noch einen Blick auf seinen Tod, der ihn schon im Anfange seines 45. Jahres hinraffte. Colerus hat sich, da die sinnlosesten Gerüchte darüber verbreitet wurden, so angelegen sein lassen, genaue Auskunft zu ertheilen, daß seine Darstellung aufgenommen werden mag.

„Spinoza war von sehr schwächlicher Leibesbeschaffenheit*), mager, und von der Schwindsucht seit mehr als zwanzig Jahren angegriffen, was ihn zur Diät und Mäßigkeit im Essen und Trinken aufforderte. Doch glaubte weder sein Hausherr**), noch die übrigen Hausleute, daß sein Ende so nahe sei, und selbst ganz kurz vor

*) Von der Reizbarkeit seiner Nerven zeugt besonders, was er im dreißigsten Briefe erwähnt: Nach einem widrigen Traume stand das Bild eines schwarzen Brasilianers vor ihm, dessen er einige Zeit nicht los werden konnte.

**) Van der Spyck.

seinem Tode dachte niemand daran, daß er sobald erfolgen könnte. Den 22. Februar 1677, am Samstag vor den Fasten, ging der Hausherr mit seiner Frau zur Kirche, um die Vorbereitungspredigt auf die am folgenden Tage abzuhaltende Communion anzuhören. Als der Mann um 4 Uhr nach Hause zurückkehrte, kam Spinoza aus seinem Zimmer, welches nach vorn ging, zu ihm herab, und hielt mit ihm ein ziemlich langes Gespräch, welches sich hauptsächlich auf die Predigt des Pfarrers bezog*). Und nachdem er eine Pfeife Tabak geraucht hatte, ging er wieder in sein Zimmer zurück, und legte sich früh zu Bette. Am Sonntag Morgen kam er wieder, ehe man zur Kirche ging, hinunter, um sich mit dem Hauswirthe und seiner Frau zu unterhalten. Nun kam ein gewisser Arzt von Amsterdam an, den er bestellt hatte**), und dieser trug den Leuten im Hause auf, gleich einen Hahn zu sieden, damit Spinoza gegen Mittag die Brühe davon genießen könne. Diese nahm er dann auch mit gutem Appetit zu sich, als die Hausleute aus der Kirche zurückgekommen waren. Nachmittags blieb der Doctor allein bei ihm, während die Leute nochmals den Gottesdienst besuchten. Aber als sie heimkamen, vernahmen sie zu ihrem nicht geringen Erstaunen, daß Spinoza gegen 3 Uhr in Gegenwart des Arztes verschieden sei***), welcher noch am nämlichen Abend sich zur Rückfahrt nach Amsterdam anschickte."

*) Colerus bemerkt an einem andern Orte, Spinoza habe große Achtung für den lutherischen Prediger (Dr. Cordes) gehabt, und einige Male sogar seine Predigten angehört.

**) Er wird bezeichnet durch: L. M. (Ludwig Meyer).

***) Das von Heydenreich übersetzte sogenannte Manuscript enthält folgende seltsame Worte:

„Unser Philosoph ist sehr glücklich zu preisen, nicht allein wegen der Ehre, die er sich durch sein Leben erworben hat, sondern auch durch die Umstände seines Todes. Wie wir es von Leuten wissen, die zugegen waren, hat er ihm unerschüttert entgegengesehen, „als ob es ihm sehr leicht gewesen wäre, sich für seine Feinde aufzuopfern, damit sie ihren Namen nicht mit seiner Ermordung befleckten.“

Heydenreich bemerkt: „Die Stelle erkläre ich mir so: er starb

In Bezug auf diesen Bericht ist zu bemerken, daß Boullainvilliers statt des 22. Februars genauer den 20. angibt. Vgl. Auerbach. S. CVI.

Den 25. Februar wurde die Leiche bestattet**).

## Seine Schriften.

Das erste Werk, das 1663 zu Amsterdam erschien, war: Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae (die Lehrsätze der Cartesianischen Philosophie auf geometrische Weise bewiesen), denen Cogitata metaphysica (metaphysische Gedanken) beigefügt waren. Diese Schrift enthielt zunächst das, was Spinoza einem Schüler über den zweiten Theil der Cartesianischen Principien und ein Fragment des dritten dictirt hatte. Sodann beredete ihn der Herausgeber Ludwig Meyer als Freund, auch den ersten Theil des Cartesianischen Werkes auf ähnliche Weise zu bearbeiten. — In dieser Schrift hat Spinoza nicht eben

so unerschrocken, daß man muthmaßen konnte, es würde ihm im Falle der Noth leicht gewesen sein, sich durch Selbstmord für seine Feinde aufzuopfern, um sie auf diese Art zu verhindern, ihren Namen durch seine Ermordung zu beflecken."

Es scheint mir, es sei nicht einmal rathsam, die Idee des Selbstmordes in jene Worte hineinzulegen. Es genügt ohne Zweifel, ganz im Allgemeinen den Gedanken festzuhalten, Spinoza sei so ruhig und heiter gestorben, als wäre es ihm besonders auch erwünscht gewesen, seinen Feinden eine Unthat, seine Ermordung, zu ersparen, sein Tod lasse sich gleichsam eine Aufopferung für seine Feinde nennen. Der Biograph gerieth um so eher darauf, dies zu bemerken, da er die Worte vorangehen ließ: „Seine Feinde hatten ihn beim Volke verhaßt zu machen gewußt, weil er den Unterschied von Heuchelei und wahrer Frömmigkeit gelehrt hatte."

**) Was er hinterließ, betrug, nach Abzug der Gebühren und zu bezahlenden Conti, 390 fl. 14 Stüber.

seine eigenen Ansichten niedergelegt, sondern dem Titel gemäß die Cartesianischen Lehrsätze erläutert. Er sagt selbst im neunten Briefe: „Dies ist eine Abhandlung, die ich einst einem Jünglinge, dem ich meine eigenen Ansichten nicht offen mittheilen wollte, dictirt hatte;“ und: „Ich habe hier nicht Weniges geschrieben, wovon ich gerade das Gegentheil glaube.“ Und L. Meyer macht in der Vorrede auch auf eben diesen Punkt aufmerksam. Wie Spinoza nur auf Aufforderungen hin an die Herausgabe gegangen war; wie er nur in wenigen Wochen den Abschnitt, welcher dem ersten Theile des Cartesius entsprach, bearbeitet, und die Vorrede und den Druck einem Andern überlassen hatte, so kümmerte er sich auch nachher nicht mehr viel um dieses Buch. So schreibt er an Blyenbergh (Ep. 34.):

„Ueber das Werk, das den Cartesius zum Gegenstande hat, habe ich weder mehr nachgedacht, noch mich weiter darum bekümmert, seit es in holländischer Sprache herausgekommen ist“ (was uns zeigt, daß es übersetzt wurde); „und zwar nicht ohne Grund; doch es wäre zu weitläufig, diesen hier anzugeben.“ — Gleichwohl ist es nicht uninteressant, wenn man einmal sich mit Spinoza's System vertraut gemacht hat, zu prüfen, welche Andeutungen der eigenen Ansicht hin und wieder, namentlich in dem Anhange, vorkommen, und wie die Keime seiner Lehre doch so ein wenig durchschimmern.

Sodann kam 1670, ohne Namen des Verfassers, obgleich er sich überall in seinen Briefen dazu bekennt, und mit pseudonymem Druckort „Hamburg“ (statt Amsterdam) heraus: Tractatus theologico-politicus (über die heilige Schrift, die Prophezeiung, die Wunder, die Staatsgrundsätze, die Denkfreiheit u. s. f.). — Dieses Werk war schon lange vor seiner öffentlichen Erscheinung fertig. Oldenburg schreibt 1663 (Ep. 7.): „Ich möchte doch sehr in dich dringen, daß du das, was du im Philosophischen sowohl als im Theologischen scharfsinnig ausgedacht und niedergeschrieben hast, den Gelehrten nicht vorenthaltest.“ Und in einem andern Briefe vom Jahr 1665 (Ep. 17.) gedenkt er eines Tractates, den ihm Spinoza überschickt hatte, welcher nach dem, was darüber bemerkt wird,

kein anderer gewesen sein kann. — Spinoza vernahm im Anfange des Jahres 1671, daß sein Tractat ins Belgische übersetzt sei, und von einem ihm Unbekannten dem Drucke übergeben werden solle. Er bat daher einen seiner Freunde dringend, den Druck, wo möglich, zu hintertreiben, weil die Schrift, wenn sie in der Volkssprache erschiene, gewiß öffentlich verboten würde. Die Uebersetzung ward zwar nicht publizirt, allein das Werk wurde nichts desto weniger verboten. Es erschien aber wieder unter falschen Titeln*).

In Spinoza's Todesjahre gab Ludwig Meyer in Verbindung mit Jarrig Jelles noch die von ihm hinterlassenen Schriften heraus. Diese Opera posthuma enthalten:

1. Ethica more geometrico demonstrata (Ethik nach geometrischer Methode bewiesen). — Das Hauptwerk Spinoza's.
2. Tractatus politicus (Abhandlung über die Politik, die Staatseinrichtung).
3. Tractatus de intellectus emendatione (Abhandlung über die Läuterung oder Ausbildung des Verstandes).
4. Epistolae.
5. Compendium Grammatices linguae hebraeae (Abriß der hebräischen Sprachlehre).

Die mit 2. 3. 5. bezeichneten Schriften sind nicht vollendet. — Von dem Tractatus de intellectus emendatione heißt es in der Vorrede**), er habe zu den frühern Werken des Spinoza gehört, und es zeigen sich wirklich mehrfache Spuren davon, z. B. in Bezug auf Eintheilungen, welche in der Ethik anders gehalten sind. Dazu kommen noch einige Erwähnungen dieser Schrift in den Briefen.

*) Einen kurzen Abriß des Inhaltes gibt ein Gegner im 48. Briefe.

**) Nach Bayle schrieb Jarrig Jelles die Vorrede in holländischer Sprache, und Ludwig Meyer übersetzte sie ins Lateinische. — Ganz ungenau ist folgende Angabe von Gfrörer: „Prima ex his *Ethica* est ordine geometrico demonstrata, quæ cum *belgice* primum a *nostro* scripta esset, in *latinum* mox ab *eodem* versa sermonem est. — *Belgice* postea *eam revertit Jarrig Jellis* Mennonista, ediditque 1676.



So fragt Olbenburg schon in einem Briefe vom Jahr 1663 (Ep. 8.) Spinoza, ob er die Abhandlung, welche de intellectus nostri emendatione handle, beendigt habe. Vgl. Ep. 42.

Was die Ethik betrifft, so war sie ebenfalls schon bei Zeiten abgefaßt worden. Der Herausgeber sagt ausdrücklich in der Vorrede: sie sei vor vielen Jahren Vielen mitgetheilt und von Mehrern abgeschrieben worden — was wenigstens jedenfalls von gewissen Abtheilungen gilt. Beweise für diese frühere Abfassung enthalten mehrere Briefe, namentlich der 36. (an Blyenbergh) vom Jahr 1665, worin er über einen gewissen Punkt bemerkt, er habe ihn „in seiner noch nicht herausgegebenen Ethik" so und so zu beweisen gesucht. — Im Jahr 1675 gedachte Spinoza wirklich, die Ethik zu Amsterdam drucken zu lassen. Da er aber hörte, daß die Theologen Klagen vor den Behörden erhoben, es sei ein ketzerisches, atheistisches Werk unter der Presse, so entschloß er sich auf die Herausgabe zu verzichten. — Erst kurz vor seinem Tode bat er seinen Freund Meyer, den Druck zwar zu besorgen, aber seinen Namen nicht vorzusetzen. Dieser gab nun nicht den vollständigen Namen, aber doch die Anfangs-Buchstaben B. d. S. an.

Eben derselbe belehrt uns über den Tractatus politicus, daß er kurz vor dem Tode des Verfassers niedergeschrieben worden sei.

Spinoza war übrigens noch mit mancherlei literarischen Arbeiten beschäftigt, die nicht auf uns gekommen sind, sei es, daß er sie selbst vor seinem Ende vernichtete, oder daß sie sonst auf irgend eine Weise verloren gingen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er, wie der Vorredner sagt, alle Theile der Philosophie mehr oder weniger ausführlich behandeln wollte, und wirklich über mehrere bereits Bedeutendes zu Papier gebracht hatte. So fragt ein Correspondent (Ep. 63.): Generalia in Physicis quando impetrabimus? und fügt hinzu: Novi, te jammodo magnos in iis fecisse progressus. Man kann schließen, daß Spinoza sich vorzüglich angelegen seyn ließ, theils die Natur und die Gesetze der Bewegung zu erörtern, theils die Mannigfaltigkeit der ausgedehnten Dinge soviel als möglich zu erklären. (Siehe Ep. 53. 54.). — Er schrieb auch eine kleine Abhandlung über den Regenbogen. — Außerdem

soll er den Plan gehabt haben, ein Werk über die Algebra auszuarbeiten. — Nach Colerus hatte Spinoza auch eine Uebersetzung des Alten Testamentes unternommen, und wirklich den Pentateuch längst vollendet.

## Anmerkung.

Spinoza ist ein so selbstständiger, origineller Denker und Schriftsteller, daß es eine undankbare Mühe wäre, sich mit der Untersuchung zu beschäftigen, wie er zu seinem Systeme gelangt sei. — Was sein Verhältniß zu Cartesius betrifft, so darf man den Einfluß dieses Philosophen auf ihn nicht allzuhoch anschlagen, oder wenigstens dessen Lehre nur als ein Reibungsmittel betrachten; der Dualismus desselben, seine Lehre von vielen Substanzen, von der Materie als ruhender Masse, von den Thieren als Maschinen u. s. f. sagten ihm nicht zu; und sehr bedeutsam ist folgende Stelle des 34. Briefes: „De opere vero super Cartesium nec cogitavi, nec ulteriorem ejus gessi curam, postquam sermone belgico prodiit, et quidem non sine ratione, quam hic recensere longum foret." In dem Vorworte zu der Lehre von den Affecten heißt es von Cartesius ebenfalls: „Nihil præter magni sui ingenii acumen ostendit." Im zweiten Briefe schreibt Spinoza an Oldenburg: „Petis a me, quosnam *errores* in *Cartesii* et *Baconis* philosophia observem. Qua in re, quamvis meus mos non sit aliorum errores detegere, volo etiam tibi morem gerere. Primus itaque et maximus est, quod tam longe a cognitione primae causae et originis omnium rerum aberrariut; secundus, quod veram naturam humanae mentis non cognoverint; tertius, quod veram causam erroris nunquam assecuti sunt."*) — Was sich über das Verhältniß der Lehre des Spinoza zu der des Cartesius nur immer sagen

*) Anderswo sagt Spinoza von Baco: Sufficit, mentis sive perceptionum historiolam concinnare modo illo, quo *Verulamius* docet.

läßt, ist in den zwei Schriften von Sigwart auf das gründlichste abgehandelt: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. Tübingen 1816. Und: Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten. Tübingen 1839. — Vgl. Schleiermacher, Vorlesung über die Preisaufgabe: Welchen Einfluß hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt? Und welches sind die Berührungspunkte, die beide Philosophien mit einander gemein haben? — Die griechischen Philosophen scheint Spinoza nicht aus eigenem Studium gekannt zu haben. Wenigstens sind seine Urtheile meist hart und oberflächlich. S. T. I. p. 92. — 116. 117. — T. II. p. 442., besonders T. I. p. 660. Non multum apud me autoritas Platonis, Aristotelis ac Socratis valet. Miratus fuissem, si Epicurum, Democritum, Lucretium vel aliquem ex Atomistis atomorumque defensoribus protulisses. Non enim mirandum est, eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales, Formas substantiales ac mille alias nugas commenti sunt, Spectra et Lemures excogitasse et vetulis credidisse.

# Lehre des Spinoza.

---

Spinoza's System umfaßt die theoretische und praktische Philosophie, und wenn schon sein Hauptwerk den Titel „Ethik" führt, weil eben sein Philosophiren immer mehr eine ethische Richtung gewonnen hatte, so enthält es doch nicht nur ethische, sondern auch zugleich metaphysische Bestandtheile, wie die Eintheilung der Abschnitte selbst zeigt: 1) von Gott; 2) von der Natur und dem Ursprunge der Seele; 3) von den Affecten; 4) von der Macht der Affecte oder der menschlichen Knechtschaft; 5) von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit. Es mag daher Alles geradehin unter die zwei Rubriken: Metaphysik und Ethik gebracht werden. Die nähere Eintheilung aber sei folgende:

I. Metaphysik.
  1. Grundbegriffe, allgemeine Principien.
  2. Die Lehre von Gott, der unendlichen Substanz.
    a. Wesen, Eigenschaften Gottes.
    b. Selbstoffenbarung Gottes, oder Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen.
  3. Die Lehre von der menschlichen Seele.
    a. Natur der Seele und Verhältniß zum Körper.
    b. Arten der Erkenntniß.
    c. Ewigkeit, Unsterblichkeit der Seele.

II. Ethik.

---

# I. Metaphysik.

## 1. Grundbegriffe; allgemeine Principien.

Die Grundbegriffe, um welche sich der ganze Spinozismus drehet, sind: die **Substanz** mit ihren **Attributen** — und die **Modificationen**.

Es müssen daher zuerst die Definitionen von **Substanz**, **Attribut** und **Modus** oder **Modification** behandelt werden, welche ganz allgemein gehalten sind, noch ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Object, und ohne daß entschieden wird, ob es nur Eine Substanz, oder ob es mehrere Substanzen gebe.

„Unter **Substanz**", sagt **Spinoza**, „verstehe ich das, was an sich (in sich) ist, und durch sich begriffen wird; d. h. dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf, von welchem er gebildet werden müßte"*). (Entsprechend den Axiomen: „Alles was ist, ist entweder an sich (in sich), oder in einem Andern. Was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.")

„Unter **Attribut** verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt." **)

„Unter **Modus** verstehe ich eine Affection der Substanz, oder das, was in einem Andern ist und durch dieses Andere (die Substanz) begriffen wird." ***)

---

*) Def. 3. Per *substantiam* intelligo id quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

**) Def. 4. Per *attributum* intelligo id quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens. —

***) Def. 5. Per *modum* intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Substanz bedeutet folglich ein nicht nur für sich, sondern auch an sich oder durch sich selbst bestehendes Wesen. Attribute sind seine wesentlichen Eigenschaften, soweit sie von uns erkannt werden; Modi, die Affectionen, die wechselnden Erscheinungen desselben.

Mit dem Begriffe der Substanz verbindet sich offenbar der Begriff: Ursache seiner selbst*), worüber Spinoza folgende Erklärung gibt: „Unter Ursache seiner selbst (causa sui) verstehe ich dasjenige, dessen Wesenheit (essentia) die Existenz (existentia) in sich schließt; oder das, dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann." — Dieser Begriff schließt wieder den in sich: die Substanz ist nichts Hervorgebrachtes; und es muß anerkannt werden, daß überhaupt keine Substanz von einer andern hervorgebracht werden kann. — Damit ist folglich auch der Begriff der Ewigkeit, des ewigen Seins, gegeben, wobei jede Spur der Zeit, der Dauer verschwindet. — Und an diese Lehren schließt sich der Satz an: „Zur Natur der Substanz gehört die Existenz." (Eth. I. pr. 7.). Beweis: „Die Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden; sie ist also Ursache ihrer selbst, d. h. ihre Wesenheit schließt nothwendig die Existenz in sich — oder: zu ihrer Natur gehört nothwendig die Existenz." **)

Als ein Ergebniß aus den angeführten Definitionen erscheint auch noch der Satz: „Die Substanz ist der Natur nach früher

---

Statt des Wortes modus wird auch bisweilen modificatio, sehr selten aber accidens gebraucht, z. B. Epist. IV. — Schon in den Cogit. Metaphys p. 93 erklärt Spinoza, er ziehe die Benennung modus darum vor, weil accidens eine bloße Denkweise, etwas zufällig beziehungsweise auf einen Gegenstand Hinzugedachtes bezeichne.

*) Siehe Fichte d. j. Bemerkung über Herbart's Einwürfe gegen diesen Begriff, und über seine Beurtheilung Spinoza's überhaupt: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Erster Theil. Heidelberg. p. 262.

**) Ens sua sufficientia aut vi existens. Epist. 40.

als ihre Affectionen.*) (Eth. I. pr. 1.) Man muß hier, wie Jacobi richtig bemerkt, den Begriff der Zeit auszuschließen suchen, welche Mühe es immer kosten mag. Denn die Affectionen sind, wie andere Stellen zeigen, solcher Maßen der Natur der Substanz eigen, daß, so wenig jene ohne diese sein können, eben so wenig diese selbst ohne jene gedacht werden kann. Die actuose Existenz der Substanz hat keinen Anfang.

Einzig in sofern die Modification als etwas erklärt worden ist, das in einem Andern, nämlich der Substanz, ist und ruhet, ist sie durch diese begründet; dem Begründenden aber kommt Priorität zu, wie in dem Scholion zum siebenzehnten Lehrsatz ausdrücklich, mit Berufung auf die vorliegende Stelle, die Worte prior causalitate vorkommen. Es muß ein Substrat der mannigfaltigen Veränderungen angenommen werden; und wie die Substanz causa sui, so ist sie auch causa affectionum. Die Modificationen gehen aus ihr hervor; sie geht ihnen voran; sie sind der Möglichkeit nach in ihr enthalten, und gelangen auch durch sie zur Wirklichkeit.

Durch dieses Alles sind folgende zwei Sätze hinlänglich vorbereitet:

1) Die Substanz muß unendlich seyn (I. pr. 8.)**)

2) Es gibt nur eine einzige Substanz.

In Bezug auf die erste Behauptung lautet ein Scholion so: „Da das Endliche eine theilweise Negation, das Unendliche dagegen eine unbedingte Affirmation der Existenz ist, so folgt schon aus dem obigen Satze, wonach der Substanz ihrem Wesen nach Existenz zukommt, daß diese Substanz unendlich sei." Keinerlei Beschränkung ist mit dem Begriffe der Substanz verträglich. Und wie die Ewigkeit Unendlichkeit in einer Beziehung in sich schließt, so kommt der Substanz auch Unendlichkeit in den übrigen Beziehungen

*) Substantia prior est suis affectionibus.

**) Wie bis dahin noch immer substantiæ earumque affectiones (statt substantia ejusque affectiones) erwähnt wurden, so heißt es selbst hier noch: *omnis* substantia est necessario infinita.



zu, sie ist in sich vollendet und enthält alle Realität. — Alles, was ist, gehört zu ihr. — Folglich kann ausser ihr keine andere Substanz gedenkbar seyn.

Unter den bisher behandelten Principien verdient der Satz die größte Aufmerksamkeit: die Wesenheit der Substanz schließt die Existenz in sich. Spinoza behauptet, es gehe nur in Bezug auf Modificationen an, sie als existirend oder nicht existirend zu behandeln; in dem Begriffe einer Gattung liege z. B. nicht zugleich eingeschlossen, daß so und so viele Individuen durchaus darin enthalten sein müssen, die Existenz des Individuums sei also nicht in dem Begriffe der Gattung enthalten*); zu dem Begriffe der Substanz aber gehöre Existenz so nothwendig, daß es heiße ihn selbst aufheben, wenn man ihr dieselbe entziehe; von dem, was als Grund seiner selbst betrachtet werden müsse, müsse auch Existenz prädicirt werden. „Wenn die Menschen, sagt er in dem zweiten Scholion zum achten Lehrsatz, auf die Natur der Substanz recht achten würden, so würden sie gar nicht an der Wahrheit dieses Satzes zweifeln, im Gegentheil er würde allen als ein Axiom gelten, und unter die gemeinen Begriffe (notiones communes) gezählt werden. Denn sie würden unter Substanz das verstehen, was an sich ist und durch sich selbst erfaßt wird, das ist, dessen Erkenntniß nicht der Erkenntniß eines andern Dinges bedarf; unter Modificationen dagegen das, was in einem Andern ist, und dessen Begriff aus dem Begriffe dessen, worin und wodurch es ist, gebildet wird. Von Modificationen können wir daher, wenn sie auch nicht existiren, wahre Vorstellungen haben, weil, wenn sie schon nicht wirklich außer dem Verstande, der sie denkt, existiren, ihr Wesen doch so als in einem Andern gegründet gedacht wird, daß sie durch dasselbe begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außer dem Verstande nirgends als in ihnen selbst vorhanden, weil sie durch sich

---

*) Es mag hier ohne Bedenken der Ausdruck „Gattung“ gebraucht werden, wenn schon später gezeigt wird, wie wenig Spinoza darauf hielt.

selbst begriffen werden; sie existiren rein nur in sich selbst. Wenn also jemand sagen würde, er habe von der Substanz eine klare und deutliche, das heißt wahre Idee, er zweifle aber nichts desto weniger, ob es eine solche Substanz gebe, so ist das gerade soviel, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, zweifle aber gleichwohl, ob sie nicht falsch sei. — Man muß also eingestehen, daß die Existenz der Substanz eben so gut als das Wesen derselben eine ewige Wahrheit sei.“*)

## Anmerkungen.

1. Thomas (siehe die Vorrede) behauptet, man brauche nur auf die Briefe zurückzugehen, welche im Jahr 1663 zwischen Simon de Vries und Spinoza über die Natur der Definitionen gewechselt wurden, um sich zu überzeugen, daß die an der Spitze der Ethik stehenden Definitionen als unnütz ganz auf die Seite geworfen werden können. — Wunderliche Entdeckung! Wohl fängt der Brief Spinoza's an Vries (Ep. 27.) so an: „Was die von dir aufgeworfene Frage betrifft, so sehe ich dich in Schwierigkeiten befangen, weil du zwischen den verschiedenen Arten der Definitionen nicht unterscheidest: derjenigen Definition nämlich, welche dazu dient, eine Sache zu erklären, nach deren Wesen geforscht wird und über die man Zweifel hegt, und hinwieder derjenigen, die bloß zur Prüfung aufgestellt wird. Jene muß, weil sie ein bestimmtes Object hat, wahr sein; diese aber hat es nicht nöthig.“ Allein daraus folgt keineswegs, was Thomas will, daß Spinoza's Definitionen selbst zu der letztern Classe gehören. Man darf nur theils die etwas seltsamen Fragen, die an Spinoza gerichtet worden waren, theils die Beispiele, welche er auf die oben angeführte Unterscheidung der Definitionen folgen läßt, betrachten, um einzusehen, daß es sich anders verhält. Die Zuschrift von Vries zeugte von wenig eigenem Urtheil, indem sie die Ansichten dreier

*) Auf diesen Punkt werden wir in der Lehre von Gott näher eintreten, wenn es sich um den ontologischen Beweis handelt.

Gelehrten über die Definitionen enthielt, und Aufschluß darüber verlangte, welcher der Vorzug gebühre, oder was überhaupt von Definitionen gelte. Was war da natürlicher, als daß Spinoza allerlei Unterscheidungen machte, und zwar vor allem aus zwischen Definitionen, die sich auf wirkliche Dinge, und solche, die sich auf bloß erdichtete oder nicht realisirte Denkgegenstände beziehen. Diesem entsprechen denn auch wirklich die Beispiele, welche Spinoza beifügt. „Wenn mich," schreibt er, „Jemand um eine Beschreibung des Salomonischen Tempels bäte, so muß ich ihm eine wahre Darstellung davon geben, sonst treibe ich mit ihm eitles Geschwätz. Wenn ich aber in meiner Seele nur das Bild irgend eines Tempels entworfen habe . . ." u. s. w.

Bedenklich könnte die gleich auf das Vorhererwähnte folgende Stelle in Spinoza's Briefe scheinen:

„Die Definition erklärt entweder ein Ding, wie es außerhalb des Verstandes ist (prout est extra intellectum), und dann muß sie wahr sein, und sich von dem Lehrsatz oder Axiom nur in so fern unterscheiden, als sie nur auf das Wesen der Dinge oder ihrer Affectionen sich bezieht, dieses aber (das Axiom) sich weiterhin, nämlich auch auf die ewigen Wahrheiten erstreckt. Oder sie erklärt eine Sache, wie sie von uns aufgefaßt wird (prout a nobis concipitur) oder aufgefaßt werden kann; dann aber unterscheidet sie sich darin vom Axiom und vom Lehrsatze, daß sie nur überhaupt braucht verstanden zu werden, nicht, wie das Axiom mit Rücksicht auf die Wahrheit. Daher ist eine unverständliche Definition schlecht." — Diese Worte lassen die Deutung oder vielmehr Mißdeutung zu, nur die Axiome machen auf Wahrheit Anspruch, nicht eben so die Definitionen.

Wie aber keineswegs davon die Rede sein kann, daß Spinoza's Definitionen auf Wahrheit Verzicht leisten, beweist schon folgende Aeußerung über die Erklärung der Substanz:

„Je mehr Attribute ich einem Wesen beilege, desto mehr bin ich genöthigt, ihm Existenz zuzuschreiben, d. h. desto mehr fasse ich es unter dem Begriffe des Wahren auf, was sich ganz anders verhielte, wenn ich die Chimäre oder ein anderes ähnliches Gedanken-

ding erdichtet hätte.“ Noch bedeutsamer aber spricht sich der achtundzwanzigste Brief aus, den Thomas kluger Weise mit Stillschweigen übergangen hat:

„Du frägst mich, ob wir der Erfahrung bedürfen, um zu wissen, ob die Definition eines Attributes wahr sei. Darauf antworte ich: wir brauchen die Erfahrung nur für das, was aus der Definition nicht erschlossen werden kann, wie z. B. die Existenz der Modificationen: denn diese kann aus der Definition der Sache nicht geschlossen werden; nicht aber für das, dessen Existenz von seinem Wesen (essentia) nicht unterschieden werden kann. Darüber kann uns keine Erfahrung jemals belehren: denn die Erfahrung ertheilt keinen Aufschluß über das innerste Wesen der Dinge; das Höchste, was sie leisten kann, ist, daß sie unsere Seele dazu vermag, ihr Nachdenken nur auf gewisse wesentliche Beschaffenheiten der Dinge zu richten. Da nun die Existenz der Attribute sich von ihrer Wesenheit (essentia) nicht unterscheiden und trennen läßt, so können wir jener durch keine Erfahrung bewußt werden. — Wenn du ferner frägst, ob die Dinge und ihre Affectionen auch ewige Wahrheiten seien, so sage ich: allerdings. Wenn du aber erwiederst, warum ich sie denn nicht auch ewige Wahrheiten genannt habe, so antworte ich: es ist nur darum geschehen, damit ich sie, wie es allgemeine Sitte ist, von denen unterscheide, die nicht ein einzelnes Ding oder seine Affection erklären, wie z. B. in folgendem Satze: „Aus Nichts wird Nichts“; dieser und ähnliche Sätze, sage ich, werden vorzugsweise absolut ewige Wahrheiten genannt, wodurch man nichts Anderes zu verstehen geben will, als, solcherlei sei nur im Geiste vorhanden.“ Hieraus ergibt sich deutlich, daß nicht die Axiome allein, sondern auch die Definitionen von Dingen ewige Wahrheit enthalten können.

Es verdient indessen noch eine Stelle des siebenundzwanzigsten Briefes Berücksichtigung. „Die Definition, wie ich sie dir, wenn ich nicht irre, gegeben habe, lautet so: Unter Substanz verstehe ich das, was an sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges in sich schließt. Eben dies verstehe ich unter Attribut, nur daß diese Benennung in Beziehung

auf den Verstand gebraucht wird, welcher der Substanz eine gewisse Natur beilegt" (nisi quod attributum dicatur respectu *intellectus*, substantiae certam talem naturam *tribuentis.*) Wir wollen nicht untersuchen, ob es ein ganz schicklicher Ausdruck sei, daß unter Substanz und Attribut dasselbe zu verstehen sei, es handelt sich hier einzig darum, ob die letzten Worte so ausgelegt werden dürfen, es sei eben nur der Verstand, der die Natur der Substanz bestimme, während diese abgesehen vom menschlichen Verstande eine andere sein möchte. Diese Deutung ist durchaus ungültig.

Spinoza drückt sich anderswo so aus: Attribut ist das, was der Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erkennt. Und ihm gilt das für wahr, wovon der Verstand (Intellectus) sich eine adäquate Erkenntniß erwirbt. (Siehe später die Lehre von den Arten der Erkenntniß.)

Nun aber noch die ernste Frage: Hatte Thomas keine Ahnung davon, daß er durch eine solche herabwürdigende Beurtheilung der Definitionen Spinoza's, die er mit den Worten schließt: „es dürfte besser sein, gar nichts für die eigentliche Lehre Spinoza's daraus zu schließen", das ganze System untergrabe und erschüttere? Wie? die Definitionen der Substanz, der Gottheit u. s. f., auf die sich Alles, Alles gründet, sollen nur so zur Parade, zur Probe, zur Prüfung vorangestellt sein? Und die Berufungen darauf in den Propositionen sollen auch nur dastehen, damit die, die so weise sind einzusehen, daß die Anfangspunkte nur „zur Prüfung" angeführt sind, diese Citationen jedes Mal belächeln? — Und sah denn dieser Interpret nicht ein, daß die Definitionen mit den Axiomen in so innigem Zusammenhange stehen, daß es ein Unding ist, diesen Wahrheit zuzuschreiben und jenen abzusprechen?

2. Von jeher haben die Gegner des Spinoza alle möglichen Angriffe gegen die Definition der Substanz gerichtet. Vorzugsweise verdient folgende Einwendung, die von vielen Seiten gemacht, am deutlichsten aber wohl von Krug (Philos. Wörterbuch. Art. Spinoza) dargestellt worden ist, nähere Prüfung: „Im Begriffe der Substanz denken wir nichts weiter als ein mit einer gewissen Beharrlichkeit für sich bestehendes Ding, eine beharrliche Unter-

lage gewisser Bestimmungen. Ob aber ein solches Ding auch durch sich selbst bestehe, d. h. in Ansehung seines Daseins von andern Dingen unabhängig, also causa sui, sive ens a se, sei, oder ob es in dieser Hinsicht von andern Dingen abhänge, das Dasein derselben voraussetze, um sein Dasein vollständig begreifen zu können, also ens causatum, sive ens ab alio, sei, darauf kommt beim Begriffe der Substantialität selbst nichts an, sondern es muß dies erst nach andern Gründen entschieden werden. Man kann daher ohne Widerspruch sowohl eine unendliche [Substanz] als eine Menge von endlichen Substanzen denken. Der Mensch und jedes in der Welt mit einer gewissen Beharrlichkeit für sich, obwohl nicht durch sich, bestehende Ding heißt mit vollem Rechte Substanz. Es ist folglich in den cartesisch-spinozischen Begriff der Substantialität das Merkmal des Durchsichselbstseins, der Aseität, wie die Scholastiker sagten, d. h. der absoluten Selbstständigkeit, ganz willkürlich aufgenommen u. s. f." Auf ähnliche Weise sagt Krug, Art. Substanz, nachdem er allen Dingen, welche mit einer gewissen Beharrlichkeit für sich bestehen, Substantialität vindicirt hat: „Welches ihr Ursprung und wie groß ihre Beharrlichkeit sei, ist eine andere Frage, die auf jenen Begriff keinen Einfluß hat."

Es verhält sich seltsam mit diesem Raisonnement. Darum, daß ein Ding für sich, d. h. allein, abgesondert, ist, wird ihm noch nicht Substantialität beigelegt, sondern es wird ausdrücklich die Beständigkeit, Beharrlichkeit als das wesentliche Merkmal der Substanz angegeben; erst in sofern ein für sich vorhandenes Ding beharrlich ist, wird es Substanz genannt. Nun aber wird gleich wieder der Begriff der Beharrlichkeit erschüttert. Es klingt sonderbar, wenn man nur Dinge mit einer gewissen Beharrlichkeit erwähnt, und sagt, es komme nicht darauf an, wie groß die Beharrlichkeit sei. Sagen wir etwa, es beharre etwas im Feuer, wenn es nur einige Augenblicke darin aushält? Sind wir geneigt, von einer Ephemere zu sagen, es komme ihr zwar ein kurzes, aber doch beharrliches Dasein zu? Besonders eigen ist das Verhältniß des einzelnen Naturdinges zu der ganzen Natur — noch abgesehen davon, ob diese durch sich selbst sei oder von einem Andern herrühre. Während es nur



eine vorübergehende Erscheinung ist, steht sie ihm gegenüber als Etwas von unvergänglicher Dauer. — Merkwürdig ist, daß Cartesius, obgleich er drei Arten von Substanzen annahm, doch den Zusatz machte, die endlichen Substanzen und die absolute Substanz seien nicht in gleichem Sinne Substanzen, es könne nämlich von der absoluten allein gesagt werden, daß sie schlechthin keines Andern bedürfe. *) — Trefflich schienen mir immer folgende Aeußerungen Kant's (Kritik der reinen Vernunft, p. 185):

„Ein Philosoph wurde gefragt: Wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: Ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauches. Er setzte also als unwidersprechlich voraus, daß selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Veränderung erleide. Eben so war der Satz: „Aus nichts wird nichts“, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjects an den Erscheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll, so muß sowohl alles Dasein in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innere Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit immer ge-

---

*) Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes nonnisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae *non* convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in scholis, h. e. nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Cartes. Princip. I. 51.



wesen zu sein verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, daß sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte, welche Besorgniß unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist.“ — Streifen wir davon die Kantische Lehre vom Dinge an sich und der Erscheinung ab, so möchte kaum eine bedeutsamere Stelle gefunden werden.

3. Conrad Matthias sagt in seiner Inaugural-Disputation: B. Spinosae doctrina ex Ethica ejus recensita, Marburg 1829: „Spinoza will, daß das endliche Ding oder die Determination auf eine zweifache Weise aufgefaßt werde, einerseits als Gedanke, oder sofern die Determination nur gedacht wird, anderseits als Körper, oder in sofern die Determination als wirklich existirend gefaßt wird. Jenes macht das aus, was Attribut, dieses das, was Modus heißt.“ *)

Diese Stelle wimmelt von Unrichtigkeiten, während die Abhandlung sonst manches Gute enthält. 1) werden Attribut und Modus einander so nahe gebracht, daß beide auf das Endliche bezogen werden, während das Attribut nur dem Unendlichen als solchem zukommt; 2) hat sich der Verfasser ohne Zweifel durch die Worte in der Definition des Attributes „id quod intellectus percipit“ verleiten lassen, den Gegensatz von bloß Gedachtem und hinwieder eigentlich Wirklichem zu statuiren, der so genommen Spinoza ganz fremd ist, indem dieser Wesenheit, actuose Existenz, Realität den Attributen beilegt, während den Modificationen nur ein vorüber-

*) Duplice modo Spinosa rem finitam sive determinationem vult cogitari, alteram ut cogitationem, sive quatenus solummodo cogitatur, alteram ut corpus, sive quatenus ut revera existens concipitur determinatio. Illud constituit id quod attributum, hoc quod modus vocatur (worauf Spinoza's Definitionen von Attribut und Modus citiert werden).



gehendes Dasein zukommt. Seltsam ist überhaupt auch die cogitatio, das Denken, behandelt. Dies führte 3) noch die schiefe Behauptung herbei, Wirkliches entspreche dem Körperlichen, und der Körper werde als Modus betrachtet. Es wird aber von Spinoza der menschliche Geist eben so wohl als der Körper für eine Modification der Substanz erklärt, und die Ausdehnung ist hinwieder eben so gut ein Attribut, als das Denken, wie der Verfasser selbst anderswo es anerkennt.

4. Richtig ist Hegel's und Erdmann's Behauptung, die Attribute kommen von außen zur Substanz hinzu, es sei nämlich nur der menschliche Verstand, der sie an die Substanz heranbringe, und ihr beilege, während sie nichts derselben nothwendig Inhärirendes seien. Schon die Worte der Definition von Attribut selbst: „Das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen ausmachend *) erkennt" weisen auf das zum innern Wesen der Substanz Gehörige hin. — Im 19. Satze des ersten Buches der Ethik werden die entscheidenden Ausdrücke von dem Attribute gebraucht: „Das was das Wesen der Substanz ausdrückt, d. h. was zur Substanz gehört." — Eben so heißt es im 27. Briefe: „Nichts ist ausgemachter, als daß jedes Wesen von uns unter irgend einem Attribute aufgefaßt wird, und je mehr Realität oder Sein ein Wesen hat, desto mehr Attribute müssen ihm beigelegt werden." — Vergleiche die treffliche Widerlegung der Erdmann'schen Scheingründe von Sigwart: Der Spinozismus, p. 111 — 120. — Erdmann sagt sogar: „Die Substanz ist ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute, die an sie gebracht werden!"

5. Erdmann macht das Nämliche, was er von den Attributen behauptete, in Bezug auf die Modificationen gelten: sie sollen nach ihm nur von außen zur Substanz hinzukommen, oder sich neben ihr einfinden. Seine Argumentation ist folgende: Da gemäß dem Epistola L. vorkommenden Satze „determinatio

*) Ich nehme ohne Bedenken den Ausdruck ausmachen (für constituere) auf, obgleich er von einer Seite her als nicht passend bezeichnet worden ist.



est negatio", und laut einigen ähnlichen Behauptungen, den Modificationen reiner Mangel (mera carentia), bloßes Nicht-sein (non-esse) beigelegt wird, so erscheinen die Einzeldinge nebst ihren Aeußerungen als lauter Nicht-seiendes, während die Substanz rein Seiendes ist. Es ist folglich gar nicht einzusehen, wie aus Seiendem Nicht-seiendes, aus Positivem Negatives hervorgehen konnte. „Man darf, fügt er hinzu, nicht einmal nach einem Verhältnisse von so heterogenen Dingen fragen, und weil die Modificationen nicht nothwendig aus der Substanz folgen, so sind sie als von ihr getrennt selbst gleichsam etwas Unabhängiges, Fürsichbestehendes, Substantielles. Das Resultat widerspricht also ganz dem Anfang und Grundprincip." — Diese schroffe Darstellung ist um so unerträglicher, als Pag. 64 des Erdmannschen Werkes deutlich zeigt, daß der Verfasser gar wohl wußte, wie, ältern und neuern Systemen gemäß, vom Nicht-sein der endlichen Dinge gesprochen, und dennoch eine innige Beziehung derselben auf das Wahrhaft-Seiende angenommen werden könne. „Sollen, sagt er, die endlichen Dinge wahres Sein, d. h. reale Existenz haben, so können sie dies nur, insofern sie nicht-endliche, nicht-einzelne sind, sondern Eins ausmachen. So sind sie in Gott, in welchem omnia sunt simul natura (Alles dem Wesen nach zugleich ist). Als endliche Dinge also haben sie gar kein Sein, wohl aber kommt ihnen ein Sein zu, sofern sie erkannt werden als wechselnde Ausdrücke oder Formen der Einen unveränderlichen Substanz." Wer dies einmal anerkannt hat, sollte billig genug sein, Spinoza, der eben alle Einzeldinge als Manifestationen und Aeußerungen der Substanz behandelt, auch da, wo er vom Nicht-sein spricht, nicht zu mißdeuten. Wie schon Plato das ὄντως ὄν (das wahrhaft Seyende) und das μὴ ὄν (das Nicht-seiende) einander entgegensetzte, so haben beinahe alle philosophischen Schriftsteller diesen Unterschied hervorgehoben.

Ganz vorzüglich aber verdient der Satz determinatio est negatio unsere Aufmerksamkeit. Es ist unsäglich, welches Gewicht die Neuern, von Hegel an, auf denselben legen; so nennt ihn Erdmann den „Puls des ganzen spinozischen Systems." Betrach-

tet man aber den Zusammenhang, worin er vorkommt, genau, so überzeugt man sich gleich, daß determinatio in einer andern Bedeutung zu nehmen ist, als diesem Worte beigelegt zu werden pflegt. Hegel und seine Schüler nehmen es für Bestimmung, es bedeutet aber offenbar Begrenzung. *) Es ist von der Figur die Rede, und es wird mit Recht bemerkt, diese komme nur einzelnen Körpern, nicht der Ausdehnung überhaupt zu. Diese ist, wie Ludwig Meyer in der Vorrede zu den Principien der Cartesischen Philosophie sagt: nullis limitibus determinata. Eben so bedeutet indeterminatus da, wo das Ewige ens indeterminatum et omnipotens genannt wird: „unbeschränkt." Die Stelle beweis't also an sich durchaus nicht das, was man aus ihr beweisen will. Indessen kann man sagen, der Begriff der Begrenzung gehöre unter den allgemeinen Begriff der Bestimmung; man kann sich ferner auf die Formel berufen, die Einzeldinge drücken die Attribute der Substanz certo et determinato modo aus; endlich kann man die wichtige Erklärung des 41. Briefes: Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente quod absolute indeterminatum est, d. h. „die Natur der Substanz oder Gottes besteht nicht in einer bestimmten Art von Wesen, sondern in dem Sein, welches ganz unbestimmt ist," zu Hülfe rufen. Und so kommt in die Frage: wie wäre der Satz zu deuten: jede Bestimmung ist eine Negation? Nach Spinoza's Sinne könnte darin schlechterdings nur soviel liegen: jede Bestimmung, jede bestimmte Affec-

*) Quantum ad hoc quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ejus Nonesse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse.

tion ist eine Negation; keineswegs aber, wie Hegel und Andere wollen: jede Bestimmung, selbst jedes Attribut, ist eine Negation. Die Substanz ist undeterminirt, insofern sie unmodifizirt ist, aber als attributlos — oder dem Nichts zu vergleichen ist sie nie und nimmermehr. *)

Was sodann *negatio* betrifft, so legt Sigwart großes Gewicht auf die Ep. XXXIV. vorkommende Unterscheidung von privatio und negatio. **) Allein es scheint mir bedenklich, auf diese Distinction zu Vieles zu gründen, da in der Parallelstelle Ep. XLI. privatio vorkommt ***), nicht als ob dies einen Widerspruch enthalte, oder beweise, daß Spinoza willkürlich bald den einen, bald den andern Ausdruck gebraucht habe, sondern, weil aus der Vergleichung beider Stellen und ähnlicher hervorgeht, daß die Determination eben so wohl Privation als Negation genannt werden kann. Negation heißt sie in Bezug auf die Substanz, das keine Bestimmung zulassende Ursein: denn hier wird rein negiert, was nicht zur Natur der Substanz gehören kann; als Privation aber ist sie hinwieder zu betrachten, in Rücksicht auf

*) Es mag bei diesem Anlasse bemerkt werden, daß Hegel auch Aussprüche anderer Philosophen, z. B. jenen des Cartesius: cogito, ergo sum, zwar zu seinem Vortheile, nämlich als Bestätigung seines Satzes, daß der Gedanke Grund des Seins sei, aber nicht in dem Sinne des Urhebers gedeutet hat. Jene Worte müssen durchaus zunächst auf die Zweifelsperiode des Cartesius und sein Heraustreten aus derselben bezogen werden; als er nach langem Zweifeln sich die Aufgabe stellte, etwas, das ganz gewiß wäre, aufzufinden, um von diesem aus weiter zu gehen, sagte er zu sich selbst: als zweifelnd denke ich; sowie ich aber denke, erkenne ich mich zugleich als seiend: denn Denken ist eine Aeußerung des Seins, die Thätigkeit eines Seienden.

**) Adeo ut *privatio* nihil aliud sit quam aliquid de re negare quod judicamus ad suam naturam pertinere, et *negatio* nihil aliud quam aliquid de re negare, quia ad suam naturam non pertinet.

***) Determinatum nihil positivi, sed tantum *privationem* existentiae ejusdem naturae quae determinata concipitur, denotat.

das Determinirte: denn bei diesem ist sie eine Entziehung, Ausschließung des dem Unbestimmten Zukommenden, eine Unvollkommenheit; (daß die Privation auf eine Unvollkommenheit hinauslaufe, wird in dem nämlichen 41ten Briefe behauptet). Es genügt also, die Determination überhaupt, unbekümmert um die zwei lateinischen Wörter, als etwas Verneinendes zu betrachten. — Werden denn nun aber die Modificationen, die Einzeldinge, um dieses Charakters der Verneinung willen, zu einem puren Nichts? Keineswegs. Wie ungereimt wäre es, etwas, das aus dem Substantiellen entsprungen und nothwendige Aeußerungsweise seines Seins ist, so herabzuwürdigen! Das Nicht-seiende bezeichnet durchaus nur das Beschränkte, das Endliche, im Gegensatze gegen das Unbeschränkte, das Unendliche.

6. Thomas wagt es, gerade die wesentlichste Lehre von der Einheit der Substanz anzutasten. „Zu den Accommodationen, sagt er S. 119, gehört insbesondere die Hinstellung der Gottheit als einziger Substanz, aus deren ursprünglichem Denken als erstem Grunde die Attribute als nächster Grund der Dinge hervorgehen sollten.*) Diese Ansicht ist mit solcher Bestimmtheit in den Propositionen des ersten Buches ausgeprägt worden, daß es Thorheit wäre zu behaupten, sie wäre nicht darin zu finden; aber eben weil er hievon so klar spricht, und nur langsam und allmälig die entgegengesetzte Ansicht vorbereitet, um im zweiten Buche mit der Erklärung hervorzutreten, die Dinge seien nicht deswegen so, weil sie vorher so in dem Denken der Gottheit gewesen wären, sondern weil sie also aus den unendlichen Attributen der Gottheit folgten, war es nicht einmal nöthig, daß er in dieser Stelle ausdrücklich erklärte, er könne sich darüber nicht klarer auslassen, um Schwierigkeiten zu bezeichnen, die eine absichtliche Dunkelheit vermuthen lassen." Darüber ist Folgendes zu bemerken. Wenn sich Einer auch unseliger Weise bereden konnte, den Fundamentalsatz des Spinozismus, daß es nur Eine Substanz mit zwei erkennbaren Attributen

*) Vergl. S. 132.

gebe, anzutasten, so hätte er sich nicht auf eine unpassendere Weise benehmen können, als es hier geschehen ist. Denn nie und nirgends behauptete Spinoza, daß die Attribute aus dem Denken als erstem Grunde hervorgegangen seien, und er konnte dies auch, nicht einmal accommodationsweise, behaupten: denn da das Denken selbst ein Attribut ist, so hätte dieser Satz, der „mit solcher Bestimmtheit in den Propositionen des ersten Buches ausgeprägt" sein soll, nichts anders enthalten, als: das Denken der Substanz ist (nebst der Ausdehnung) aus ihrem Denken entsprungen — was die höchste Ungereimtheit ist. — Uebrigens hatte schon Tennemann unter den Einwürfen gegen Spinoza's System diesen aufgenommen: er würde nach dem fünften Satze haben annehmen müssen, daß es zwei Substanzen gebe.

7. Sengler sagt*), indem er den Uebergang von Spinoza zu Leibnitz (dem er einen spirituellen Pantheismus beilegt) zu schildern versucht: „Der Substanz Spinoza's, wie seinen Accidenzen, fehlt gerade die Substantialität, sie sind nicht substantiell, und daher keine reale, sondern nur abstracte Möglichkeiten. Die substantielle Möglichkeit wird nun eben als der über Spinoza's Weltansicht hinausgehende Begriff, aus welchem der Substanzbegriff Spinoza's begriffen wird, gesucht." ꝛc. ꝛc. Es ist schon an sich ein verunglückter Versuch von Seite eines Naturphilosophen, den Leibnitzianismus als einen Fortschritt, eine Ergänzung, Vervollkommnung des Spinozismus, und jenen selbst wieder als eine Art Pantheismus darzustellen (dieses Wort hier tout doucement genommen!) Was kann es für einen grellern Gegensatz geben, als die Lehre von einer einzigen Substanz mit zahllosen Accidenzen, und die Theorie von einer unendlichen Menge Monaden, deren jede eine Substanz ausmacht? Es trägt daher auch jeder Punkt der Schilderung einen Zug der Unnatürlichkeit an sich. Dem Schielen auf den „Organismus von Individualitäten mit einer Urindivi-

---

*) Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie... Heidelberg, 1837. S. 168.



dualität an der Spitze" hin ist vor allem die Aeußerung oder vielmehr Schmähung zuzuschreiben, Spinoza's Substanz fehle die Substantialität (eine Kleinigkeit!). Substantialität zeigt sich doch gewiß da in eminenterm Grade, wo nur von Einer Substanz die Rede ist, als da, wo sie jedem Dingelchen, jedem Theilchen zugestanden wird. — Ueber die „nicht substantiellen Accidenzen" wird sich jeder leicht trösten, der bedenkt, daß Substantialität im eigentlichen Sinne Accidenzen so gewiß fehlen muß, als sie eben Accidenzen, und nicht Substanzen sind. — Hierauf wird pompös genug die substantielle Möglichkeit (die erst im folgenden Satze durch das Wort Kraft erläutert wird) als der höhere Begriff bezeichnet, durch welchen der Substanzbegriff Spinoza's erst begriffen werde. Wer vermißt sich zu behaupten, daß der Begriff der Substanz durch einen andern von außen dagegen gehaltenen Begriff, der gar noch „höher" sein soll, erst begreiflich gemacht werde, und daß die potentia der spinozischen Substanz erst potenzirt werden müsse? —

## 2. Die Lehre von Gott.

### a. Von Gottes Wesen und Eigenschaften.

Die Lehre von Gott geht ganz aus dem Vorhergehenden hervor. Die Definition von Gott ist nämlich diese:

Gott ist das absolut unendliche Wesen, oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.*)

*) Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Def. 6.

Die Existenz Gottes sucht Spinoza hauptsächlich durch den oben behandelten Satz zu beweisen: die Wesenheit der Substanz schließt die Existenz in sich; die Existenz gehört zur Natur der Substanz. Der Beweis, der unter dem Namen des ontologischen bekannt ist, lautet bei ihm, in verschiedenen Formen, so:

a) Da existiren können ein Vermögen ist, so folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, desto mehr auch das Vermögen ihm von selbst eigen sein muß, zu existiren; mithin muß das absolut unendliche oder vollkommene, das allerrealste Wesen, Gott, absolut unendliches Vermögen zu existiren von sich selbst haben; und deswegen existirt Gott auch absolut oder unbedingt.

b) Wenn kein Grund und keine Ursache angegeben werden kann, welche hindert, daß Gott existire, oder sein Dasein aufhebe, so muß gefolgert werden, daß es nothwendig existire. Nun gibt es aber weder außer dem göttlichen Wesen, noch in demselben irgend einen Grund oder eine Ursache, welche hindert, daß Gott existire, oder sein Dasein aufhebe. Also existirt er nothwendig.

Diesen a priori geführten Beweisformen fügt Spinoza noch folgende a posteriori bei. „Nicht existiren können ist ein Unvermögen, dagegen existiren können ein Vermögen. Wenn also das, was wirklich nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so kommt diesen endlichen Wesen mehr Vermögen zu als dem absolut unendlichen Wesen. Dies ist aber doch offenbar ungereimt. Also existirt entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Nun aber existiren wir wenigstens, sei es in uns oder

---

Vergl. Epist. 2. Deum definio esse ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere.

Spinoza macht in einem seiner Briefe darauf aufmerksam, daß der Begriff der Einheit (da er einen Gegensatz gegen eine bestimmte oder unbestimmte Vielheit anzudeuten scheint, nur uneigentlich auf Gott angewendet werde.



in einem Andern, das nothwendig existirt. Also existirt das absolut unendliche Wesen, d. i. Gott, nothwendig." *)

---

*) Es scheint auf den ersten Blick seltsam, daß die neuern Philosophen Schelling, Hegel, Feuerbach und Andere dem ontologischen Beweise, den Kant mit allem Scharfsinn bekämpft hatte, das Wort reden. Allein dies läßt sich doch bei genauerer Betrachtung leicht erklären. Kant bestritt das Argument, in sofern es sich auf ein außerweltliches allervollkommenstes Wesen bezieht; die eben genannten Philosophen dagegen lassen die Bestimmung „außerweltlich" fallen, und so ist die Sachlage natürlicher Weise ganz verändert. Hegel's Bestimmungen über das innige Verhältniß des Seins zum Denken und die Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Wesen trugen noch dazu bei, daß das Argument neues Ansehen erhalten hat. — Was mich betrifft, so macht auf mich die ontologische Schlußform, in sofern a priori aus der Essentia der Substanz ihre Existentia erschlossen wird, immer den Eindruck von etwas Gesuchtem, und zudem glaube ich, dieses Argument sei erst aus dem kosmologischen hervorgegangen. Der Mensch geht a posteriori von seinem Ich und den ihn umgebenden Einzeldingen aus, überzeugt sich, daß ihm gleich diesen nur ein bedingtes und beschränktes Dasein zukommt, daß aber eine unendliche Kette von lauter bedingten Wesen keine Haltung hat, sondern an den Begriff einer uneingeschränkten, selbstständigen Einheit geknüpft werden muß, und so lernt er sich, im Bewußtsein seiner Endlichkeit, als Modification des Unendlichen, oder als Accidens der Substanz kennen. Und eben damit ist er der Existenz der Substanz gerade so versichert, wie seiner eigenen Existenz. Diese a posteriori erworbene Gewißheit von der Wirklichkeit der Substanz wird sodann leicht eine Veranlassung, daß man ihren Begriff, besonders darum, weil er weit über alle Erfahrung hinausreicht und sich mit der Vorstellung des allervollkommensten Wesens vereinigt, behandelt, als wäre er ein aprioristischer. Man sollte aber des Ursprunges des Argumentes sowohl, als der daraus hergeleiteten Begriffe von Substantiellem und Nicht-Substantiellem eingedenk bleiben. Der Begriff der Substanz wurde nicht ohne Rücksicht auf bestimmte Accidenzien gebildet; und die Idee des allgenugsamen, des allerrealsten Wesens war davon unzertrennlich. Kant hat dies trefflich hervorgehoben, indem er in Rücksicht auf die Aufstellung des ontologischen Beweises sagt: „In der That würde man es nie auf diesem Wege versucht haben, wäre

Was die Attribute der Gottheit betrifft, so werden ihr, wie die Definition zeigt, unendliche beigelegt*); sodann aber werden zwei hervorgehoben, und immerfort berücksichtigt, nämlich Denken und Ausdehnung. Die bedeutsamen Sätze des zweiten Theiles der Ethik lauten so:

1. Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder: Gott ist ein denkendes Wesen.
2. Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder: Gott ist ein ausgedehntes Wesen. **)

---

nicht das Bedürfniß unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt etwas Nothwendiges anzunehmen, vorhergegangen." — „So wurde die Idee eines allerrealsten Wesens zur bestimmteren Kenntniß desjenigen, wovon man schon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müsse existiren, nämlich des nothwendigen Wesens, gebraucht." — Daß dies der eigentliche Hergang der Sache sei, scheint mir ganz vorzüglich aus Spinoza's Verfahren hervorzugehen, da er geradehin von dem Substanzbegriffe selbst spricht, als dem die Existenz in sich schließenden, während der ontologische Beweis in seiner gewöhnlichen Gestalt den Begriff der Substanz übergeht, und nur den des allerrealsten Wesens urgirt.

Man macht bisweilen den Satz geltend: „Was an sich möglich ist, ist wirklich"; allein das an sich Mögliche ist im Grunde wieder nichts anderes, als das an sich und durch sich Bestehende, das Substantielle, das, was Ursache seiner selbst ist.

*) Hierbei mochte auch Cartesius einigen Einfluß ausüben. Meditat. III. Quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum. — Forte alia innumera, quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo. Vergl. Epist. 1.

**) Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Deï est, sive Deus est res extensa. (Eth. II. pr. 1 und 2.)

Hegel sagt zwar in seiner Darstellung der Philosophie des Spinoza†): „Was diese Methode betrifft, so könnte man die unend-

---

†) Hegel's Werke. Bd. XV. p 367.

Durch diese Bestimmungen sieht man sich veranlaßt, auf die Frage: Was ist Gott nach Spinoza? zu antworten: Gott ist die denkende und ausgedehnte Substanz. Und dies mag in so weit angehen, als dies die Prädicate sind, unter denen das Göttliche bestimmt gedacht wird. Aber man darf nicht etwa glauben, das Epitheton „unendlich“ werde durch diese Bestimmungen aufgehoben; sondern man muß vielmehr das Verhältniß so fassen: Die einzige Substanz oder Gott enthält unendliche Attribute; aber für uns sind nur zwei erkennbar, Denken und Ausdehnung; daher betrachten wir Gott vorzugsweise als denkendes und ausgedehntes Wesen. Im zweiten Theil der Ethik selbst sagt Spinoza: „Das Denken ist eines von den unendlichen Attributen Gottes,“ und (pr. 7. schol.) spricht er, nach Erwähnung der Ausdehnung und des Denkens, von irgend einem andern Attribute (alio quocunque attributo) und von andern Attributen (aliis attributis). Und wichtig ist vorzüglich folgende Stelle aus dem 60ten Briefe: „Ich sage nicht, ich erkenne Gott ganz, sondern ich habe nur Einsicht von einigen seiner Attribute, nicht aber von allen, noch von dem größten Theile derselben, und gewiß ist es, daß das Nichtwissen um die meisten nicht die Erkenntniß einiger hindert.“ Auch im 66ten Briefe äußert er sich so: „Aus diesen zwei Attributen oder ihren Affectionen kann kein anderes Attribut erschlossen oder erfaßt werden. Und daher schließe ich, daß die menschliche Seele kein anderes Attribut außer diesen zu erkennen vermöge.“

Das Verhältniß der zwei erkennbaren Attribute zu den übrigen, welche unerkannt bleiben, ist vielen Einwürfen ausgesetzt, z. B.

---

lichen Attribute Gottes zunächst als unendlich-viele verstehen. Das ist aber nicht. Spinoza erkennt und spricht vielmehr nur von zwei Attributen. „Absolut unendlich,“ d. h. positiv nach Spinoza — wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in sich ist.“ — Allein in der „Logik“ nimmt er die unendlichen Attribute doch in dem Sinne, den er in den eben erwähnten Worten verwarf. Die Stellen, in welchen Spinoza jenen Ausdruck gebraucht, zeigen deutlich, daß „unendlich“ von der Menge gilt.

folgenden: Da die Bestimmtheit eines Begriffes darauf beruhet, daß seine wesentlichen Merkmale vollständig angegeben werden, so sollte auch in der Idee Gottes nichts unbestimmt gelassen sein. Zwei erkennbare Attribute unendlichen unbekannten gegenüber sind beinahe wie nichts, und doch dominiren jene eben als die erfaßbaren so, daß die übrigen dagegen gleichsam verschwinden. Werden indessen auch nur die zwei wahrhaft erkannt, wenn über die Menge der coordinirten und ihre Natur nichts gewußt wird? Wäre es nicht möglich, daß die Erkenntniß, welche sich nur auf den kleinern Theil des Wesens Gottes bezieht, durch das noch Unbekannte, wofern es je aufgehellt werden sollte, verändert, berichtigt würde? Wie harmonirt die Aeußerung Spinoza's (Epist. 60): „Auf deine Frage, ob ich von Gott eine so klare Vorstellung habe als von einem Triangel, antworte ich bejahend“ — mit dem Axiom: „Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande ganz übereinstimmen?“ — Wenn aber das Epitheton „unendlich“ jede Zahl und jede Begrenzung ausschließen soll, so wird von vorn herein auf jede Bestimmtheit des Begriffes Verzicht geleistet. — Die Idee des allerrealsten Wesens, wie sie gewöhnlich genommen wird unter der Voraussetzung, daß Gott nur ein denkendes Wesen sei, so daß sich alle Realitäten auf das Denken beziehen und beschränken, findet hier offenbar keine Anwendung, wo die Ausdehnung ebenfalls aufgeführt wird, aber es läßt sich auch nicht einmal von ferne ahnen, welche Realitäten außer den Kreisen des Denkens und der Ausdehnung dem höchst vollkommenen Wesen zufallen mögen. *)

Dessen ungeachtet spricht auch Einiges zu Gunsten Spinoza's. Besonders kann man sich nicht enthalten, die Bescheidenheit des Weisen zu ehren, der, ob er gleich schon um des Vorhabens willen,

*) Sehr beachtenswerth ist folgende Stelle von Malebranche: „Les hommes n'ont point d'autres idées de substance que celles de l'esprit et du corps. Et de là ils prétendent avoir droit de conclure que tout ce qui existe est corps ou esprit. Ce n'est pas que je prétende assurer qu'il y ait quelque substance qui ne soit ni corps ni esprit.“



Alles nach geometrischer Methode zu beweisen und mit der strengsten Wissenschaftlichkeit zu behandeln, mehr als viele Andere, versucht sein mußte, den Begriff der Gottheit in Bezug auf ihre Eigenschaften vollständig zu bestimmen, doch weder anfangs, noch auf die Einwürfe von Freunden hin es über sich vermochte, mit Zuversicht zu erklären, das göttliche Wesen lasse sich ganz ergründen und anschauen. Er fand einzig Befriedigung in der Idee der Unendlichkeit des Seins, welches ihm für den menschlichen Verstand unermeßlich schien; das göttliche Wesen stellte sich ihm dar als „Alles Sein, außer welchem es kein Sein gibt“ *), und er wollte sich nicht vermessen, sich eine durchdringende, erschöpfende, Erkenntniß dieses Seins in allen seinen Richtungen und Beziehungen zuzuschreiben. **) — Zudem darf man in Spinoza's Verfahren, man mag es sonst beurtheilen wie man will, eine Bestätigung seiner Behauptung finden, man müsse beim Philosophiren von der Idee des Göttlichen ausgehen, und von ihr aus zu den Erscheinungen der Welt hinab-, nicht aber von diesen aus erst zu ihr aufsteigen; denn bei der umgekehrten Behandlungsweise des Gegenstandes hätten ihm, indem er von denkenden und ausgedehnten Dingen ausgegangen wäre, ohne Zweifel Denken und Ausdehnung als allumfassende Attribute erscheinen müssen. Im Scholion zu dem Corollarium des zehnten Lehrsatzes des II. Theiles der Ethik sagt Spinoza: „Die göttliche Natur, welche sie ***) vor Allem aus betrachten sollten, weil sie sowohl der Erkenntniß, als der Natur nach vorangeht, haben sie für die letzte, die Dinge hingegen, welche man sinnliche Gegenstände nennt, für die ersten unter allen gehalten. Daher kam es denn, daß sie bei Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts

---

*) Est nimirum hoc ens unicum, infinitum, h. e., *omne esse* et praeter quod nullum datur esse. De Intell. Emend.

**) Sigwart: „Man möchte es als Beweis von wissenschaftlicher Besonnenheit und Aufrichtigkeit ansehen, daß Spinoza anerkennt und ausspricht, es sei damit die Idee von Gott und göttlicher Selbstoffenbarung im Endlichen nicht erschöpft.“

***) Die Meisten.

weniger als an die göttliche Natur dachten, und als sie nachher ihr Nachdenken auf dieselbe richteten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre ersten Erdichtungen, auf welche sie ihre Ansichten von den natürlichen Dingen gebaut hatten, weil diese etwas zur Erkenntniß der göttlichen Natur beizutragen nicht im Stande waren."

Vielfach haben die Neuern, namentlich die Schelling'sche Schule, Spinoza einen Vorwurf daraus gemacht, daß er die beiden erkennbaren Attribute der Gottheit aus der Erfahrung geborgt habe, statt aus dem Begriffe der Substanz selbst zu deduciren, daß sie diese Attribute haben müsse. Darauf bemerkt aber Sigwart treffend: „Der Wissenschaftlich-Besonnene wird sich wohl fragen, ob durch dasselbe Urtheil nicht jedes andere System speculativer Philosophie getroffen werde. Wenn eine Selbstoffenbarung des Absoluten im Subjectiven und Objectiven, Idealen und Realen, Geist und Natur, gelehrt wird, so ist dies doch gewiß auch nur von dem Standpunkt des menschlichen Bewußtseins gesprochen."

Betrachten wir nunmehr die zwei bestimmt angegebenen Attribute, und zwar zuerst die Ausdehnung.

Herder hat nicht gelten lassen wollen, daß die Ausdehnung im eigentlichen Sinne zum Wesen der göttlichen Substanz gerechnet werde, und namentlich in dieser Rücksicht kann man sagen, er habe den Spinozismus verfeinert. „Nicht Gott, sagt er, nennt Spinoza ein Extensum (dessen Untheilbarkeit er vielmehr strenge behauptet), sondern die Körperwelt, res extensas, nannte er ein Attribut, das ein Unendliches seines Selbstbestehenden ausdrückt." Allein dies läßt sich durch viele Gründe widerlegen. 1) Der Behauptung: „Gott ist kein Extensum" steht grell Spinoza's Satz entgegen: Deus est res extensa. 2) Das, was oben über das Verhältniß der Attribute zur Substanz gesagt wurde, und besonders die Worte: „Unter Substanz verstehe ich was an sich ist; eben dieses verstehe ich unter Attribut" zeigen deutlich, daß der Satz „die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes" aufs bestimmteste bedeutet: die ausgedehnten Dinge verdanken Gott das Dasein, insofern ihm selbst Ausdehnung zukommt; diese gehört zu seinem Wesen, seiner Natur. — Uebrigens

sind die letzten Worte der Herderschen Stelle: „Die Körperwelt, res extensas, nannte er ein Attribut“ nicht genau. Die res extensae der Welt galten dem Spinoza durchaus nur als Modi, Affectionen. Erst die extensio kann eben ein göttliches Attribut genannt werden. Doch dies entging wohl Herder selbst nicht, er wollte ohne Zweifel nur allen Nachdruck auf die Bestimmung legen: die ausgedehnten Dinge seien etwas, „das ein Unendliches des Selbstbestehenden ausdrücke,“ so wie die Ausdehnung zum Attribute des unendlichen Wesens gemacht werde, erscheine sie als etwas weit Vollkommneres denn das Ausgedehnte, als etwas unendlich darüber Erhabenes. Man muß die Worte hinzunehmen: „Zum absolut Unendlichen gehört die Ausdehnung nicht, so wie sie auch keine innere wesentliche Vollkommenheit seines Daseins ausdrückt, das keinen, also auch nicht einen endlosen Raum erfüllt, das keine, also auch nicht eine endlose Zeit ausmißt.“ Hier ist vollends die Ausdehnung völlig negiert, aber da sich Herder nie hat einfallen lassen zu bestreiten, daß Spinoza dieselbe für ein göttliches Attribut erklärt habe, so muß man nur den Hauptgedanken festhalten: Es ist von der Ausdehnung, so wie sie zum Attribute der Gottheit erhoben wird, Alles wegzudenken, was sich nicht mit der Allvollkommenheit verträgt. — Man könnte sich zwar an die Stelle von Malebranche (Recherche de la Vérité, L. III. 9.) halten: „Il faut croire que comme Dieu renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, il comprend aussi les perfections des esprits créés, sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits;“ hier wird nämlich ausgesagt, Gott sei darum, daß er Grund der materiellen Dinge sei, nicht selbst materiell, ausgedehnt. Allein so sinnreich auch diese Aeußerung ist, und so gern man sieht, daß auch dieser Philosoph strebte, die Körperwelt nicht bloß von dem Geiste der Gottheit herzuleiten, so ist sie doch natürlicher Weise keine Autorität, und es ist Pflicht, Spinoza's Ansicht unabhängig von fremden Meinungen aufzufassen. Wie sollten doch die ausgedehnten Dinge nach Spinoza, der sie nicht nur

durch keinen schöpferischen Denkakt entstehen läßt, sondern sie auch nicht in die geringste Beziehung mit dem Denken setzt, anders in Gott gegründet sein, als insofern er selbst als ausgedehntes Wesen sich modifizirt? Jeder Körper mit einer bestimmten Gestalt wird für eine Modification der Substanz, insofern diese ausgedehnt ist, erklärt, d. h., der ganze Grundstoff der Welt gehört zur Substanz, er geht in Einzelwesen, Einzelerscheinungen über. — 3) Was die Untheilbarkeit betrifft, so zeigt das Corollarium zu I. prop. 13. unwiderleglich, daß sie keineswegs der Ausdehnung und Körperlichkeit entgegengesetzt werde: „Daraus folgt, daß keine Substanz, folglich auch keine körperliche Substanz, insofern sie eben Substanz ist, theilbar sein kann." *) — 4) Am meisten Schwierigkeit macht unstreitig das im 40ten Briefe vorkommende Epitheton einfach (simplex), welches der Substanz beigelegt wird. Allein auch dieser Ausdruck ist auf die Untheilbarkeit zurückzubeziehen, von welcher so eben gezeigt worden ist, daß sie der Ausdehnung nicht entgegengesetzt werde. Daß der Begriff der Einfachheit dem Spinoza keiner der wichtigsten gewesen sei, läßt sich schon daraus schließen, daß er denselben, obgleich er ihm in seinem ersten Werke über die Cartesische Philosophie eine Stelle eingeräumt hatte, nicht in die Ethik aufgenommen hat. An dem Begriffe der Untheilbarkeit hingegen war ihm alles gelegen. Da nämlich Cartesius die Ausdehnung von Gottes Attributen hauptsächlich darum ausschloß, weil sie ihm theilbar, und deswegen endlich und unvollkommen erschien, so bemühte sich Spinoza, der gerade die Ausdehnung zur Natur Gottes rechnete, jene Theilbarkeit aus dem Begriffe der Substanz zu entfernen; und da er diese als unendlich und einzig betrachtete, so erklärte er sich entschieden gegen die Theilung, wodurch die Einheit aufgehoben wird, und das Abgerissene, wenn es nicht wieder als Substanz betrachtet werden soll (was nicht angeht), als endlich und beschränkt erscheint. Er konnte nicht zugeben, daß man von der Substanz

*) Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

redete, wie wenn sie aus Theilen zusammengesetzt worden wäre; wie wenn die Theile für sich betrachtet werden könnten und für sich beständen; wie wenn die Substanz so theilbar wäre, daß man mit der Theilung einmal zu Ende käme. Wäre nämlich die Substanz aus Theilen zusammengesetzt worden, so müßten diese früher als die Substanz gewesen sein. *) Könnten die Theile für sich betrachtet werden, so würde man sich, man möchte sie für unendlich oder endlich erklären, in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickeln: im ersten Falle erschiene jeder Theil als unbeschränkt, unabhängig und als eine eigene Substanz, und doch zugleich, eben weil er nicht alles umfassen würde, beschränkt; im zweiten würde das Unendliche aus dem ihm entgegengesetzten Endlichen componirt. Könnte vollends die Theilung geendigt werden, so würde das Unendliche als endlich behandelt, es könnte gleich diesem aufgelöſ't und vernichtet werden. (Vgl. Eth. I. pr. 12. 13.) Spinoza verstand folglich unter „einfach", dem er beifügt „nicht aus Theilen zusammengesetzt", das, was er sonst durch „untheilbar" und „einzig" bezeichnet,**) und er erklärt sich näher durch folgende Worte: „Substantiam corpoream, quae nonnisi infinita, nonnisi unica et nonnisi indivisibilis potest concipi, eam ipsi ad concludendum, eandem esse finitam, ex partibus finitis constare, et multiplicem esse et divisibilem concipiunt." — „Die körperliche Substanz, welche sich nur als unendlich, einzig, untheilbar denken läßt, fassen sie als endlich, aus Theilen zusammengesetzt, vielfältig und theilbar auf" (wo abermals die Substanz körperlich und untheilbar zugleich heißt). Wenn also auch die Substanz „einfach" genannt wird, so darf dieses Wort nicht für gleichbedeutend mit „unkörperlich", „unausgedehnt" genommen werden.

Aus diesem Allem ergibt sich, daß die Ausdehnung im eigentlichen Sinne ein Attribut der Gottheit ist. Und was Spinoza

*) Partes componentes natura et cognitione priores sint oportet quam id quod compositum est; quod in eo quod sua natura aeternum est locum non habet. (Epist. 40.)

**) Wie beim Dichter: simplex duntaxat et unum.

nebst Vielen zu dieser Behauptung bestimmte, ist nichts Anderes als die Ueberzeugung, daß es keinen Sinn hat, wenn man sagt, die Welt, das Ausgedehnte sei aus dem Nichts hervorgerufen worden. Schon in den Cogit. Metaph. macht er darauf aufmerksam, daß er, indem er von der Schöpfung spreche, mit Bedacht die gewöhnliche Formel „aus dem Nichts" weglasse.

Weit bestimmter aber erklärt er in der Ethik (I. pr. 15. schol.), daß, so ungereimt es wäre, Gott einen Körper zu leihen, worunter man sich eine Größe denkt, welcher Länge, Breite, Tiefe und eine gewisse Figur zukommt, man eben so wenig berechtigt sei, Körperlichkeit oder Ausdehnung im Allgemeinen ihm abzusprechen. „Viele stellen sich Gott gleich einem Menschen als aus Leib und Seele bestehend und den Leidenschaften unterworfen vor, aber es erhellt aus dem bisher Bewiesenen, wie weit sie von der wahren Erkenntniß Gottes entfernt sind. Doch mit diesen lohnt es sich nicht sich weiter abzugeben; denn alle, welche die göttliche Natur einigermaßen betrachtet haben, läugnen, daß Gott körperlich sei, was daraus hervorgeht, daß wir unter Körper eine Größe verstehen, die lang, breit, tief und durch eine Figur begrenzt ist, was, ohne die größte Ungereimtheit zu begehen, von Gott, dem absolut unendlichen Wesen, nicht ausgesagt werden kann. Aber es ist zu bedauern, daß die Bestreiter dieser irrigen Ansicht bei der Darlegung noch anderer Gründe deutlich zeigen, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst der göttlichen Natur entziehen, und sie als von Gott erschaffen annehmen. Und doch wissen sie gar nicht, durch welche Kraft Gottes sie habe entstehen können, was deutlich zeigt, daß sie das, was sie sagen, selbst nicht verstehen." Und er schließt mit den Worten: „Man kann auf keine Weise behaupten, daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei."

Nehmen wir noch einige in den Briefen vorkommende Aeußerungen über die ausgedehnte Substanz auf. Epist. 40. „Wenn wir annehmen, daß die Ausdehnung Existenz in sich schließe, so muß sie ewig und unbeschränkt sein, und durchaus keine Unvollkommenheit, sondern im Gegentheil Vollkommenheit ausdrücken, und so muß die Ausdehnung zu Gott gehören, oder etwas sein, was Gottes

Natur auf eine gewisse Weise ausdrückt, weil ja Gott das Wesen ist, das nicht etwa bloß in einer Beziehung, sondern unbedingt seinem Wesen nach unbegrenzt und allvermögend ist." — Epist. 50. „Was den Punkt betrifft, daß die Figur oder Gestalt eine Negation, und nichts Positives ist, so kann offenbar der ganze Inbegriff der Materie, unbestimmt betrachtet, keine Gestalt haben, diese findet nur an endlichen und beschränkten Körpern statt." — Nach allem Bisherigen kann auch folgende Stelle nicht mißdeutet werden: „Meine Meinung ist, daß unser Verstand Gott Geist und Leib, ohne daß irgend etwas Abergläubisches sich in diese Begriffe einmischt, zuschreibt." *) Leib bedeutet offenbar im Allgemeinen Leiblichkeit, Ausdehnung.

Wie wird nun aber die Ausdehnung aufgefaßt, als mechanisch oder dynamisch? Vor Allem aus kommt hier in Betrachtung was Spinozá im 70ten Briefe mit Beziehung auf Cartesius sagt: „Aus der Ausdehnung, wie Cartesius sie faßt, nämlich als ruhende Masse (molem quiescentem), ist es nicht nur schwer, wie du sagst, sondern rein unmöglich, die Existenz der Körper zu beweisen. Denn die ruhende Materie wird, so viel an ihr liegt, in ihrer Ruhe verharren, und nur von einer mächtigern äußern Ursache in Bewegung versetzt werden können. Und darum habe ich schon früher kein Bedenken getragen zu behaupten, die Cartesianischen Principien der natürlichen Dinge seien unbrauchbar, um nicht gar zu sagen, ungereimt." Es ergibt sich daraus hinlänglich, daß der Ausdehnung Bewegung und Beweglichkeit zugeschrieben wird, wie auch in der Ethik neben der Ruhe immer die Bewegung erwähnt wird. Und es mochte wohl die Antwort des Correspondenten keinen angenehmen Eindruck auf Spinoza machen: — „Du erinnerst dich doch der Behauptung des Cartesius, die Manigfaltigkeit der Dinge in der Welt lasse sich nicht anders aus der Ausdehnung herleiten, als indem man voraussetze, dies sei durch die von Gott erregte Bewegung bewirkt worden; er leitet also nach

*) Mea opinio praecipue in eo est sita quod scilicet noster intellectus Deo Mentem et Corpus, extra omnem superstitionem, offert. (Epist. 34.)



meiner Ansicht die Existenz der Körper nicht aus der ruhenden Materie ab, es sei denn du achtest die Voraussetzung, daß Gott als Beweger eingewirkt habe, für nichts." So wenig wurde auf die wesentliche Bestimmung Rücksicht genommen, es sei Alles daran gelegen, daß die Bewegung nicht erst der Materie durch eine mächtigere Ursache mitgetheilt werde, sondern ihr als eigenthümlich zuzuschreiben sei. — Aber ist diese Bewegung vielleicht doch nur eine mechanische? Keineswegs. Wie die Ausdehnung überall als Attribut der Substanz aufgeführt wird, so macht Spinoza den nämlichen Correspondenten (Epist. 72.) noch ausdrücklich auf das, was von jedem Attribute gelte und nicht etwa als bloße Formel betrachtet werden dürfe, aufmerksam, nämlich: daß es eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrücke." Die körperliche Substanz schließt uneingeschränkte Realität, Vollkommenheit in sich. Sie ist regsam, wirksam, kraftvoll, lebendig, unaufhörlich im Hervorbringen und Verwandeln begriffen. Der Substanz kommt, sofern sie ausgedehnt ist, statt todter Ruhe, unbedingte Wirksamkeit, „*actuosa essentia*," zu, so wie auch im Tract. theol. polit. häufig potentia (Krafthätigkeit) naturae erwähnt wird. Alles galt Spinoza als Kraft äußernd, als belebt; oder, die körperliche Substanz wurde von ihm als ein dynamisches Ganzes betrachtet. — Epist. 34. (an Blyenbergh.) „Wenn du mit dem reinen Verstande [und nicht mit der Imagination] dir gedacht hättest, was es heiße: von Gott abhängen, so würdest du gewiß nicht auf den Gedanken gerathen sein, die Dinge seien, insofern sie von Gott abhängen, todt, bloße Körpermassen, unvollkommen; du würdest im Gegentheil begreifen, daß sie eben um ihrer Abhängigkeit von Gott willen, vollkommen seien."

Wesentlich ist dem Spinozismus die Lehre eigenthümlich, daß Alles belebt und beseelt ist. Wie Spinoza schon in den Metaphysischen Gedanken (II. 6.) sagte: „Da der Begriff des Lebens sich weiter erstreckt, so läßt sich nicht daran zweifeln, daß er auch körperlichen Dingen, die nicht mit Seelen verbunden sind, und hinwieder Seelen, die von Körpern abgesondert sind, beizulegen sei;" [von solchen Seelen wird wohl nur im Sinne des Cartesischen

Systemes gesprochen]; so erklärt er 1. Eth. pr. 13. schol., daß auch alle Individuen außer den Menschen, wiewohl in verschiedenen Abstufungen, beseelt seien. *)

Heydenreich sagt mit Recht: „Die Materie ist nach Spinoza keineswegs ein unthätiger Klumpen, nicht ein leeres, todtes Vehikel, wozu noch Kraft hinzukommen muß, damit es wirke; sie ist unaufhörlich wirksam im Schaffen, Verwandeln und Erhalten. Er nennt sie Ausdehnung, nicht als ob er geglaubt hätte, in diesem Begriffe liege ihr ganzes Wesen, sondern, weil dieses der einzige Charakter ist, durch den man sie von dem Denken hinlänglich unterscheiden kann."

„Spinoza's Materie ist ganz Wirksamkeit und Leben; da ist kein Augenblick der Ruhe und der Unthätigkeit."

Es kann zugegeben werden, daß die neuere Zeit mit größerer Bestimmtheit als die frühere den Mechanismus aus dem Begriffe der Bewegung ausgeschieden hat, wie es z. B. in folgender Stelle von Oken geschehen ist: „Es gibt überall keine rein mechanische Bewegung; nichts ist in der Welt durch Stoß so geworden, wie es ist; aller Bewegung liegt ein innerer Akt, eine Entelechie zu Grunde;"**) aber Spuren dieser tiefern Einsicht zeigen sich unstreitig auch schon bei Spinoza.

Was das zweite erkennbare Attribut Gottes, das Denken, betrifft, so wird von diesem Alles ausgeschlossen, was zum menschlichen gehört; jede Spur des Anthropomorphismus und Anthropopathismus verschwindet gänzlich. Epist. 36. „Gott dürfen von uns die Eigenschaften, welche zu den höchsten Vorzügen, ja zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gerechnet werden, so wenig beigelegt und zugeschrieben werden, als wir geneigt wären,

*) Ea quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, *animata* tamen sunt.

**) Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena 1809. 1. Thl. S. 23.

das was den Elephanten und Esel auszeichnet, uns selbst beizulegen." — Epist. 60. „Indem du sagst, du begreifest nicht, welche Vorstellung ich von Gott habe, wenn ich in Bezug auf ihn schlechtweg den Lebensakt, die Fähigkeit zu hören, zu beobachten, zu wollen u. s. f. negiere, so muß ich auf die Vermuthung gerathen, du glaubest, es könne keine größere Vollkommenheit geben, als die durch die erwähnten Thätigkeiten bezeichnete. Und dies befremdet mich nicht sehr; denn ich denke, der Triangel würde, wenn er reden könnte, eben so sagen, Gott sei in eminentem Grade dreieckicht, und der Zirkel, er sei in eminentem Sinne zirkelförmig. Und so würde jedes Wesen Gott seine Attribute beilegen, und sich selbst Gott ähnlich machen, alles Andere aber würde ihm ungeziemend erscheinen." — Darum wird auch Gott Verstand und Wille abgesprochen. Eth. I. prop. 17. schol. „Wenn Verstand und Wille zu dem ewigen Wesen Gottes gehören sollten, so müßte unter beiden Attributen etwas ganz Anderes verstanden werden, als man gewöhnlich darunter versteht. Denn der Verstand und Wille, welcher das Wesen Gottes ausmachen sollte, müßte himmelweit von dem menschlichen verschieden sein, und hätte nichts als den Namen gemein, wie oft ein und dasselbe Wort auf zwei ganz heterogene Gegenstände angewendet wird, z. B. das Wort „Hund" sowohl auf das Himmelszeichen, als auf das bellende Thier." *)

Und wie anderswo, so erklärt Spinoza im 58ten Briefe auf das bestimmteste: „Um die göttliche Natur nicht mit der menschlichen

*) Toto coelo differre deberent, nec in ulla re praeterquam in nomine convenire possent, non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans. Dieses Beispiel kommt ebenfalls vor Cogit. Metaphys. Cap. XI. Herder: „Das Gleichniß zeigt, daß Spinoza auch hier lieber zu scharf griff und sich zu hart ausdrückte, als daß er, ein Eiferer für den würdigsten, höchsten Begriff von Gott, diesen zu irgend einer schwachen Vergleichung mit Verstandesbegriffen oder Kräften, denen die verständlichen Dinge vorliegen müssen, erniedrigen wollte."

zu vermengen, lege ich Gott menschliche Attribute, wie Wille, Verstand u. s. w., nicht bei." *)

Wir werden zwar im Verfolge hin und wieder auf den Ausdruck intellectus Dei, Verstand Gottes, stoßen; dadurch wird aber niemals ein unmittelbar zur göttlichen Natur gehöriger Verstand bezeichnet, sondern nur der den Menschen, oder überhaupt den denkenden Wesen zukommende Verstand, insofern er auf Gott als den Urheber zurückgeführt, und alle Ideen von seinem Denken hergeleitet werden.

Vries (Epist. 26.):

„Ich erinnere mich, daß du mir im Haag gesagt hast, ein Ding könne auf zwei Arten betrachtet werden, nämlich entweder so wie es an sich ist, oder wie es Beziehung auf etwas Anderes hat, wie z. B. der Verstand (Intellectus); dieser könne nämlich entweder unter dem Begriffe des Denkens, oder als aus Ideen bestehend aufgefaßt werden. Was dies aber für ein Unterschied sei, verstehe ich nicht. Denn ich glaube, daß, wenn ich das Denken recht erfasse, ich daran den Begriff der Ideen knüpfen müsse, weil, wenn alle Ideen davon entfernt werden, das Denken selbst nothwendig zerstört werden muß."

Spinoza (Epist. 27.):

„Wenn du sagst, du könnest das Denken nicht anders als mit Ideen verknüpft dir vorstellen, weil das Denken selbst, nach Aufhebung der Ideen zerstört werde, so glaube ich, dies komme dir darum so vor, weil, wenn du, ein denkendes Einzelwesen, dies versuchst, du wirklich alle deine Gedanken und Vorstellungen aufgibst, und dir so, nach Beseitigung aller Ideen, nichts weiter zu denken übrig bleibt. Was aber das Wesentliche der Sache betrifft, so glaube ich klar und deutlich genug bewiesen zu haben, daß der Verstand (Intellectus), wenn er schon ein unendlicher ist, zur Natura naturata, nicht aber zur Natura naturans gehöre."

---

*) Ego ne divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe voluntatem, intellectum etc., non adsigno.

Hierin liegen deutliche Winke, daß das Denken (cogitatio) als Attribut der Gottheit, noch nicht Vorstellungen oder Ideen in sich schließe, sondern daß nur die Möglichkeit, Ideen hervorzubringen berücksichtigt werde. Denken ist also so viel als Denkfähigkeit.

Ideen kommen Gott nur zu, in sofern er als Verstand, Intellectus, gedacht wird; der Intellectus selbst aber ist zu subsumiren unter absoluta Cogitatio, das absolute Denken oder die Denkkraft.

Gott wird zwar eine freie Ursache (causa libera) genannt, aber dies bedeutet durchaus nur: Es gibt nichts außer ihm, wodurch er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde; da er die einzige Substanz ist, so handelt und wirkt er einzig nach den Gesetzen seiner eigenen Natur.*) Hingegen wird die Freiheit oder Selbstbestimmung im gewohnten Sinne, ganz verneint, wonach eine Wahl, ein Verwerfen des Einen, und ein Vorziehen und Verwirklichen des Andern, oder eine Unbeschränktheit und Machtvollkommenheit, welche von zwei contradictorisch entgegengesetzten Dingen das eine so gut als das andere hervorbringen kann, angenommen wird. Diese Willkür wird übrigens nicht etwa negiert, weil sie als etwas nur der menschlichen Natur Zukommendes zu betrachten ist — denn wir werden sehen, daß Spinoza sie auch den Menschen nicht zuertheilt — sondern weil sie mit dem Begriffe des vollkommensten Wesens an und für sich unverträglich zu sein scheint: „Andere, sagt er Eth. I. prop. 17. schol., glauben, Gott sei eine freie Ursache, insofern er, wie sie meinen, bewirken könne, daß das, was aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht liegt, nicht entstehe, nicht von ihm hervorgebracht werde. Dies ist aber gerade so viel, als ob sie sagten, Gott könne bewirken, daß aus der Natur des Triangels nicht folge, daß seine drei Winkel zwei rechten gleichen, oder, daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung sich ergebe, was ungereimt ist." — „Die Gegner dieser Ansicht scheinen, um offen zu sprechen,

*) Schon die im Anfange der Ethik aufgestellte Definition lautet: „Dasjenige Ding heißt frei, das nur nach der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur existirt, und von sich allein, nicht von einem Andern, zum Handeln bestimmt wird."



die Allmacht Gottes zu läugnen. Denn sie sind gezwungen zuzugeben, daß Gott Unendliches, das geschaffen werden könnte, sehe, ohne doch Alles hervorbringen zu können: denn sonst würde er, nach ihrer eigenen Ansicht, wenn er alles schüfe, seine Allmacht erschöpfen und unvollkommen werden. Um also Gottes Vollkommenheit, ihrer Meinung nach, zu retten, sehen sie sich genöthigt anzunehmen, er habe nicht alles realisiren können, worauf sich seine Macht erstreckt." (Einfach hätten wohl die letzten Folgerungen auch so lauten können, es sei Gott nur möglich von dem Zahllosen, was sich ihm als erschaffbar darstelle, Eins (Eine Welt) zu schaffen, und er könne nicht Alles, worauf sich seine Macht erstreckt, zugleich hervorbringen, er müsse sich beschränken.) — Zu vergleichen ist prop. 33. schol., wo Spinoza zu zeigen sucht, was sich auch dann ergebe, wenn man einräumen wollte, daß Gott Verstand und Wille zukomme. — „Da es in dem Ewigen weder ein Wann, noch ein Vorher und Nachher gibt, so folgt aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß er ein Anderes als er beschlossen hat, weder beschließen könne noch gekonnt habe. Vor seinen Beschlüssen war es nicht, noch ohne dieselben. Aenderte er diese, so würde er seinen Verstand und Willen ändern, d. i. ein anderer Gott sein." — pr. 32. coroll. 1. heißt es: „Daraus folgt, daß Gott nicht mit Willensfreiheit handle." (Hinc sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis.)

Wie die Freiheit auf die angegebene Weise gedeutet, so wird auch geradehin erklärt, daß Gott mit Nothwendigkeit oder nach nothwendigen Gesetzen wirke. prop. 16. „Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen folgen." — prop. 17. Dem. „Wir haben eben gezeigt, daß einzig aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder was dasselbe ist, aus den Gesetzen dieser Natur Unendliches auf unbedingte Weise folge." — Schol. „Ich glaube klar genug gezeigt zu haben, daß aus der höchsten Macht oder der unendlichen Natur Gottes Unendliches auf unendliche Weise, d. h. Alles nothwendig hergeflossen sei, und immer mit gleicher Nothwendigkeit folge, gerade wie aus der Natur des Triangels von Ewigkeit zu Ewigkeit

folgt, daß seine drei Winkel zwei rechten gleichen. — pr. 33. „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie wirklich hervorgebracht worden sind.“ Dem. „Denn alle Dinge folgten (nach pr. 16.) nothwendig aus der Natur Gottes, wie sie gegeben war, und nach der Nothwendigkeit der göttlichen Natur wurden sie bestimmt so und so zu sein und zu wirken. Wenn also die Dinge anders beschaffen sein oder eine andere Wirksamkeit äußern könnten, so daß die Naturordnung eine andere sein könnte, so könnte auch die Natur Gottes anders sein, als sie ist; folglich könnte auch jene andere existiren; mithin könnte es zwei oder mehrere Götter geben, was ganz ungereimt ist. Also . . . .“

Viele entsetzen sich über den Begriff der Nothwendigkeit, und bilden denselben, indem sie noch das Epitheton „blind“ hinzusetzen, zu einem Schreckbilde aus; auch ermangeln sie nicht, über Fatum und Fatalismus zu schreien. Die Billigkeit fordert aber, daß man auch hier Alles wohl erwäge. Fürs erste ward Spinoza durch manche grelle Behauptung der Verfechter der Freiheit zur Bestreitung dieses Begriffes veranlaßt. In der Meinung nämlich, Gottes unbedingte Macht zu verherrlichen, ließen jene sich einfallen, ihm einen absoluten oder indifferenten Willen zuzuschreiben, vermöge dessen er das Entgegengesetzteste bewirken, das Wahre unwahr und das Unwahre wahr machen, anerkannte Gesetze aufheben, und das nach der jetzigen Ordnung der von ihm hervorgebrachten Dinge Unmögliche, als unumschränkter Herrscher sollte verwirklichen können. Namentlich gefiel sich Cartesius in solchen schroffen Behauptungen; er sagte z. B. „Ich erkläre, es wäre Gott eben so gut, als er die Welt erschaffen hat, frei gestanden, zu bewirken, daß es nicht wahr wäre, daß alle vom Centrum eines Zirkels an die Peripherie gezogenen Linien gleich seien.“ — „Was die Schwierigkeit betrifft, zu begreifen, wie es Gott frei stand und völlig überlassen blieb, zu bewirken, daß es nicht wahr sei, daß die drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleichen, oder überhaupt, contradictorisch entgegengesetzte Dinge nicht zugleich wirklich sein können, so läßt sich dies leicht lösen, wenn man bedenkt, daß es für die göttliche Macht

keinerlei Schranken geben kann," u. s. f. *) — Eine solche Willkür verdiente wohl mit Recht als eine „blinde" betrachtet zu werden, und es war Spinoza nicht zu verargen, daß er Gott nicht solchermaßen nach seinem Gutdünken schalten lassen wollte, daß er sich vielmehr angelegen sein ließ, darzuthun, die bestehende Ordnung sei tief in Gottes Wesen gegründet, und so wenig diese jetzt umgekehrt, und irgend ein Gesetz umgestoßen werden könnte, eben so wenig hätte je eine entgegengesetzte oder abweichende Einrichtung und Anordnung entstehen können. Sigwart äußert sich hierüber also: **)

„Dem Spinoza war es sehr klar und gewiß geworden, daß der Anfang als solcher mit einem innerlich bestimmten Wesen gedacht werden müsse, und nur von einem solchen Anfang aus ein Fortschritt zur Wirklichkeit des Daseins und zur Erkenntniß dieser Wirklichkeit möglich sei, daß das höchst vollkommene Wesen als solches eine innerlich bestimmte Natur habe, daß seine Macht nur in der Einheit dieser höchsten Vollkommenheit begriffen werden könne, daß die Freiheit ohne eine bestimmte und zwar eigenthümliche Wesenheit gar nicht denkbar sei, eine solche Wesenheit vielmehr zu ihrem nothwendigen Grunde und zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe." — Fürs zweite soll man, worauf gerade auch die eben angeführte Stelle hinweist, den Begriff der Nothwendigkeit nicht abgerissen für sich betrachten, sondern er muß mit der Idee des allervollkommensten Wesens zusammengehalten werden. Wenn dieses Wesen nach den Gesetzen seiner Natur handelt, so muß eben dieser gemäß Alles, was aus ihm hervorgeht, wenn es auch mit Nothwendigkeit erfolgt, Spuren der Vollkommenheit an sich tragen, und jedes Erzeugniß in seiner Art vollkommen sein. Die ewigen Gesetze, welche der Natur des vollkommensten Wesens einwohnen, sind groß, und nach ihnen gehen von selbst auf glückliche Weise je die großartigsten Erscheinungen hervor. Das Vollkommene kann, auf welche Weise es wirke, sich nur auf vollkommene Art äußern. Nachdem Herder darauf aufmerksam gemacht hat, wie

*) S. Sigwart, der Spinozismus. Seite 232.

**) Seite 74.

wir mit den Fortschritten der Naturwissenschaft immer weiter aus dem Reiche „blinder Macht und Willkür“ hinaus ins Reich der weisesten Nothwendigkeit kommen, gedenkt er der von Spinoza hervorgehobenen innern Nothwendigkeit der Natur Gottes, die in und um uns wesentlich ausgedrückt sei in den höchsten Naturgesetzen.

Berücksichtigen wir noch folgende Aeußerung:

In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern Alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur dazu determinirt, auf eine gewisse Weise zu sein und zu wirken. 1 Eth. pr. 29.*)

Hiernach muß man sich auch folgende hart und bedenklich klingende Stelle erklären: „So werden sie nicht aufhören, nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. der Zufluchtstätte der Unwissenheit, sich hinwendet. Wenn sie die Einrichtung des menschlichen Körpers sehen, gerathen sie in das größte Erstaunen, und schließen darum, weil sie die Ursachen dieses so großen Kunstwerkes nicht kennen, sie rühre nicht von mechanischer, sondern von göttlicher oder übernatürlicher Kunst her, und dieser sei es zu verdanken, daß kein Theil den andern störe und verletze. Daher kommt es, daß derjenige, welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht, und sich als Gelehrter Einsicht von den Naturgegenständen und ihrer Einrichtung zu verschaffen strebt, und sie

*) In den Cogit. Metaphys. wurde das Zufällige, indem es für nichts Reales erklärt ward, zwischen das Nothwendige und das Unmögliche gestellt, insofern es nicht nothwendig erfolgen muß, und doch auch nicht unmöglich ist (wie z. B. das zufällige Zusammentreffen zweier Personen. Si ad rei essentiam simpliciter, non vero ad ejus causam attendamus, illam *contingentem* dicemus, hoc est, illam ut medium inter Deum et Chimaeram, ut sic loquar, considerabimus, nempe quia ex parte essentiae nullam in ipsa reperimus necessitatem existendi, ut in essentia divina, neque etiam implicantiam sive impossibititatem, ut in Chimaera. — Wie *implicantia* Unmöglichkeit, so bedeutet *implicare*: unmöglich sein.

nicht bloß wie ein Thor bewundern will, hin und wieder von denen, welche der große Hause als Dollmetscher der Natur und der Götter anbetet, für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und verschrien wird. Denn jene wissen nur zu wohl, daß, wenn die Unwissenheit verschwände, es auch um das Staunen, dieses einzige Mittel, ihre Schlüsse und ihr Ansehen zu stützen, geschehen wäre." (Anhang zum ersten Theile der Ethik.) — Wir werden jedes Mal von Bewunderung ergriffen, wenn wir die Structur des Auges, des Ohres, oder den Lauf der Adern und Nerven, betrachten, oder vollends die Verhältnisse und den großen Zusammenhang aller Theile des Körpers mit ihren sich wechselseitig bedingenden und unterstützenden Functionen überschauen. Indem wir uns die Frage vorlegen: wie muß dasjenige beschaffen sein, das unser Auge dem Lichte, unser Ohr dem Schalle zugebildet, alle festen und weichen Theile so geordnet, Sinnliches und Geistiges solchermaßen geeinigt hat? fühlen wir, daß, da die Ursache der Wirkung entspricht, das Organisirende etwas unendlich Großes oder das sein muß, was die Menschheit vorzugsweise mit dem Namen des Göttlichen bezeichnet hat. Nun scheint unser Philosoph diese Gefühle des Staunens und der Bewunderung anzufeinden, und an die Stelle des göttlichen Waltens ein mechanisches Getriebe setzen zu wollen. Unstreitig mögen Viele, bei seiner gänzlichen Verwerfung der Zwecke, und bei seinem Streben, nichts Schönes und Gutes an sich gelten zu lassen, (worauf wir später zurückkommen werden) zweifeln, ob er nicht rauh etwas angetastet habe, dem eine andere Behandlung gebührte. Gleichwohl ist Folgendes zu bemerken: Spinoza gedenkt auch **tantae artis**, aber er weist theils die Lehre von dem göttlichen Willen hier, wie überall, als etwas Anthropomorphistisches von sich, theils will er seine Leser darauf aufmerksam machen, daß die Wissenschaft die Forderung stellt, daß man nicht übernatürliche, sondern natürliche Ursachen der Entstehung des organischen Wesens aufsuche, und, wenn man sie auch nicht entdecken kann, doch voraussetze. Uebrigens muß das Wort „göttlich" durchaus in dem Sinne von „außer" oder „übernatürlich", was wirklich auch beigefügt wird, genommen werden. Denn es war für Spinoza nicht nur die Möglichkeit, sondern

selbst die Nothwendigkeit vorhanden, die animalischen, wie die Pflanzengebilde aus der unendlichen Substanz abzuleiten. Der Einfluß der Gottheit ist also durchaus nur verneint, insofern sie als außerweltlich betrachtet wird. Und wie sehr wir es doch vermeiden müssen, das göttliche Princip dem von ihm Hervorgebrachten allzu analog zu denken, ergibt sich, um nur Einen Punkt zu erwähnen, gerade daraus, daß die nicht genug zu schätzende Gabe der Sprache, die uns zu Theil geworden ist, ihm nicht zukommt, was beweisen mag, wie Vieles, das in den Naturgebilden unsere Bewunderung erregt, auf keine Weise auf das Unendliche übergetragen werden darf.

Den Eindruck, welchen die Lehre von der Nothwendigkeit machen soll, hat Göthe da, wo er von der „friedlichen Wirkung," welche Spinoza in ihm hervorbrachte, spricht, auf eine geniale Weise geschildert. Nachdem er bemerkt hat, wie tausendfache Lebenserfahrungen von uns nur stetes Entsagen fordern, und wie die Meisten zuletzt, wenn sie Alles durchprobirt haben, ausrufen: Alles ist eitel, und noch meinen, was sie damit Unwiderlegliches sagen, fährt er so fort: „Nur wenige Menschen gibt es, die . . ., um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich Ein für alle Mal im Ganzen resigniren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen, und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden." — Die Tiefe dieser Auffassungsweise zeigt sich ganz vorzüglich, wenn wir die Richtung betrachten, welche das Gemüth dem gewöhnlichen Religionsunterricht gemäß zu nehmen pflegt. Jeder Mensch betrachtet sich, von der unendlichen Liebe der Gottheit überzeugt, zunächst gleichsam wie ihr Schooßkind*), und rechnet auf besondere Begünstigung seiner Persönlichkeit; und es ist unsäglich, mit welchen kindischen, kleinlichen, sich oft sogar widersprechenden Bitten und Zumuthungen der Himmel bestürmt wird. Vielfach aber erfährt jedes Individuum, daß keine unmittelbare Einwirkung der Gottheit zu

*) „Auch ich war in Arkadien geboren."



seinen Gunsten Statt findet, und einige besonnene Betrachtung belehrt es, daß alles nach unveränderlicher Ordnung seinen großen Gang fortgeht, bei welchem das Ganze sich hält und trägt, das Einzelne aber, wie am Ende sein Dasein, so schon während desselben, Bestrebungen, Freuden, Genüsse zum Opfer bringen muß; daß wir alle, wie der nämliche Dichter sagt, nach ehernen, ewigen, großen Gesetzen unsers Daseins Kreise vollenden müssen. So muß selbst, wenn der Glaube ausdauert, das Gebet sich mehr und mehr auf den Hauptgedanken reduciren: „Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!“ — Eine ähnliche Wirkung bringt nun eben der Spinozismus, indem er die Form des Gebetes durch die ruhige Unterwerfung unter die ewigen großen Gesetze des Alls ersetzt, hervor. Er lehrt den Einzelnen sich willig fügen der Ordnung des Ganzen. Er flößt ihm einen gelassenen, ergebenen Sinn ein. Es waltet in der Seele des Spinozisten nicht Furcht vor einer störenden und zerstörenden Macht, sondern Vertrauen und Zuversicht auf das allumfassende, alles zum Total-Wohle leitende Princip — kurz: er resignirt sich Ein für alle Mal im Ganzen, ohne von der Ewigkeit noch reichen Ersatz für jede entzogene Lust, jede Beschränkung, jedes widerfahrene Ungemach zu erwarten.

Hierbei ist noch ein Punkt zu berücksichtigen. Spinoza sagt, nachdem er bereits den Begriff der unbedingten Freiheit bestritten hat:

„Ich gestehe, daß die Ansicht, welche Alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft, und von seinem Gutdünken abhängig macht, weniger von der Wahrheit abweicht, als die Meinung derjenigen, welche behaupten, Gott wirke Alles mit Rücksicht auf das Gute (sub ratione boni). Denn diese scheinen etwas außer Gott zu setzen, was von Gott nicht abhängt, worauf er aber bei seinem Wirken als auf ein Urbild hinschaut, oder worauf, als auf ein bestimmtes Ziel er seine Wirksamkeit hinrichtet“ u. s. w. (Schol. 2. zu prop. 33.) Da hier nicht die Teleologie im gewöhnlichen Sinne angefochten wird, indem dies an andern Orten ausführlich geschieht (ein Gegenstand, der uns gleich zu betrachten folgt), so soll ohne Zweifel der Angriff der Behauptung gelten, Gott habe bei der Schöpfung auf Musterbilder, Ideale, namentlich das Urbild des

Guten hingesehen. In dieser Lehre erscheinen die Urbilder, Paradigmen, entweder geradehin als etwas, das von Gott unabhängig ist und von außen ihm vorschwebt, oder die Ideale sind, wenn sie auch von dem göttlichen Geiste ausgehen, doch für denselben so bindend, daß er in eine gewisse Abhängigkeit von denselben versetzt wird. Nach Spinoza wird das, was wird, gut, ja vollkommen, weil die Natur des vollkommensten Wesens dies von selbst mit sich bringt; nicht aber, weil dieses Wesen entweder erst einen eigenen Beschluß gefaßt haben sollte, es müsse alles gut werden, oder weil das Gute sich ihm als Ideal dargestellt, d. h. sich zu einem gleichsam gegenüberstehenden Urbilde gestaltet hätte, dem er sodann folgen mußte. Wie alle wechselnden Entwürfe, das Auffinden und Mißbilligen von Planen, das Wählen und Vorziehen eines Risses für die Welt als Anthropomorphismen verworfen werden, so wird auch das Idealisiren, das Vorhalten von Typen als auf das höchste Wesen unanwendbar, und das Hinblicken auf das Gute, die darauf besonders gerichtete Aufmerksamkeit als unzulässig erklärt, und angedeutet, Gott würde so einem menschlichen Künstler verglichen.

In engem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht die Verwerfung der Zwecklehre. Spinoza hat diesen Gegenstand mit großer Umständlichkeit im Anhang zum ersten Theile der Ethik behandelt, aber man vermißt eine Unterscheidung zwischen zwei Arten der teleologischen Ansichten. Nur die Teleologie nämlich ist unzulässig, bei welcher Alles als zum Nutzen und zur Bequemlichkeit des Menschen eingerichtet betrachtet wird. Ganz anders aber verhält es sich mit derjenigen, welche in Bezug auf die organischen Wesen jeden Theil als höchst zweckvoll für die übrigen geschaffen erklärt, und eben so ein zweckmäßiges Ineinandergreifen aller Theile des Weltalls anerkennt. Wer möchte vermessen genug sein, die Zweckmäßigkeit der Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge, der Gehirnorgane u. s. f. zu bestreiten? Oder würde nicht unter irgend einem andern Namen dieselbe doch anerkannt? Sehr erfreulich sind die Aeußerungen von Strauß über diesen Punkt in seiner Christlichen Glaubenslehre Theil I. pagina 387. f. Während er die erste Art der Zwecklehre gänzlich verwirft, sagt er dagegen: „In den

organischen Naturprodukten ist jeder Theil im lebendigen Prozesse mit allen andern begriffen; verhält sich flüssig, übergehend zu denselben; hat im Zusammenhange des Ganzen die Stellung nicht bloß als Mittel für alle, sondern auch als Zweck, zu dessen Verwirklichung alle andern zusammenwirken; kurz, das einzelne organische Naturproduct sowohl als die Natur im Ganzen verhalten sich zum menschlichen Kunstproduct gerade so wie das Werk eines immanenten, von innen heraus die Materie gestaltenden Künstlers zu dem eines solchen, der von außen her mit dem gegebenen Stoffe schaltet." — „Das Denken kann in diesen Forschungen nicht eher zur Befriedigung gelangen, als bis es, den ganzen Standpunkt dieser außerhalb der Natur entworfenen und ihr eingepflanzten Zweckbeziehungen verlassend, die Idee des Lebens als den sich von innen heraus seine Mittel schaffenden, sich selbst verwirklichenden Zweck begreift."

Da jede Anthropopathie von Gott ausgeschlossen, und ihm namentlich Freiheit von Affecten beigelegt wird, so wird auch geradehin die Liebe in Bezug auf ihn negirt. Die Worte, Eth. V. pr. 17. „Eigentlich gesprochen, liebt Gott niemanden. Und wer Gott liebt, darf nicht darauf Ansprüche machen, daß Gott ihn hinwieder liebe"*), mögen bei den Meisten einen gewissen Schauder erregt haben, sei es, daß sie an der Lehre des Christenthums von der väterlichen Liebe und Huld Gottes hingen, oder auch ohne Rücksicht auf die christliche Religion sich gewöhnt hatten, in Gott das Urwesen zu verehren, welches seine Geschöpfe beglücken und beseligen wolle, und wenig vermochte wohl zu ihrer Beruhigung der Grund, es müsse dem Unendlichen unbedingte Affectlosigkeit beigelegt werden. Auf Göthe aber, der sich doch selbst gedrungen fühlte, in seinem herrlichen Gedichte auf Gott, während er die pantheistische Ansicht durchblicken läßt, zu sagen: „nenn' es, wie du willst, nenn's Herz, Glück, Liebe, Gott", machte diese Erklärung Spinoza's den Eindruck, daß er die uneigennützige Stimmung des Welt-

*) Deus proprie loquendo neminem amat. — Qui Deum amat, conari non potest ut Deus ipsum contra amet. — Vgl. auch Cogit. Metaphys. C. VIII. fin.

weisen bewunderte, welcher, während er alle seine Gedanken dem göttlichen Wesen zuwandte, und in der Liebe zu dem Ewigen seine Seligkeit fand, ruhig darauf Verzicht leistete, ein Gegenstand seiner Liebe zu sein. Und außer Göthe haben auch Andere sowohl die Uneigennützigkeit, als Freisinnigkeit Spinoza's gelobt. So viel wenigstens sollte anerkannt werden, daß es eine Bereicherung der Wissenschaft ist, daß Einer, der nicht nur nicht zu den Alles auflösenden Skeptikern gehörte, sondern dem sein Leben lang die Betrachtung des Ursein die höchste Wonne gewährte, schonungslos gegen die allgemein verbreiteten und auch die beliebtesten Vorstellungen von Gott, durchaus Alles, was noch eine Analogie mit dem Menschen enthielt, abzustreifen, und das Denken als göttliches Attribut von allen Beschränkungen des menschlichen Vorstellens, Fühlens, Strebens zu befreien suchte. Es liegt darin für die Menschheit eine dringende Aufforderung, doch nichts mit Zuversicht dem Unendlichen zu leihen, was nur dem Endlichen zukommt, und auf das Fürsichbestehende, das wahrhaft Seiende, nichts überzutragen, was noch Spuren von Schranken enthält, und nur zu der Erscheinungswelt gehört.

Ich kann mich nicht enthalten, hier einige Aeußerungen Feuerbach's aus seiner Einleitung zur Darstellung der Leibnizischen Philosophie anzuführen, wenn sie schon eigentlich auf Spinoza's gesammte Bestrebungen und Verdienste gehen. Nachdem er ihn ein Individuum genannt hat, das „die personifizirte Selbstständigkeit und Denkfreiheit“ war, sagt er: „Hier ruhte die Philosophie von den tumultuarischen Extremen des Idealismus und Materialismus aus, zwischen denen sie sich in Frankreich hin und her bewegt hatte; hier reinigte sie sich von allen fremdartigen Bestandtheilen, allen Verzierungen der Phantasie, allen Umhüllungen des Anthropomorphismus und Anthropopathismus; — hier gab sie ein reines, ein getreues Ebenbild ihrer selbst.“ Darauf verhehlt er nicht, daß der Stoff hart, und das Bild für sein Zeitalter ein wahres Medusenhaupt war, vor welchem jedoch die neuere Zeit nach ihren Fortschritten in den Wissenschaften nicht mehr erstarre.

Nun kommen wir noch auf den schwierigsten Punkt unter allen,

welche das Denken Gottes betreffen. Es tritt uns nämlich Eth. II. pr. 3. folgender Satz entgegen: „In Gott gibt es nothwendig eine Idee, sowohl von seinem Wesen, als von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt";*) wofür der Beweis so lautet: „Gott kann Unendliches in unendlichen Weisen denken, oder was dasselbe ist, die Idee von seinem Wesen und von Allem, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun ist aber Alles, was in Gottes Macht ist, auf nothwendige Weise. Also gibt es nothwendig eine solche Idee, und nur in Gott." Das beigefügte Scholion enthält noch die bedeutsamen Worte: „Wir haben (I. pr. 16.) gezeigt, daß Gott mit derselben Nothwendigkeit, womit er von sich selbst weiß, handelt, d. h., so wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt (was Alle einstimmig anerkennen), daß Gott von sich selbst wisse, so folgt mit gleicher Nothwendigkeit, daß Gott Unendliches auf unendliche Weise wirke." Und wie hier, so wird in einem Briefe an Oldenburg (Ep. 22.) gerade mit dem nämlichen Ausdrucke Gott ein Wissen um sich selbst (se ipsum intelligere) beigelegt. Auf den obigen Lehrsatz wird auch der gegründet: „Es gibt von der menschlichen Seele auch in Gott eine Idee oder Erkenntniß, welche in Gott auf die nämliche Weise folgt und auf Gott sich eben so bezieht wie die Idee oder Kenntniß des menschlichen Körpers." Worauf noch dieser Satz folgt: „Diese Idee der Seele ist mit der Seele so verbunden, wie die Seele selbst mit dem Körper."

Es ist Keinem zu verargen, wenn er sich in diese Sätze nicht recht finden konnte. Denn soviel leuchtet unstreitig aus dem Vorhergehenden hervor, daß Gott keine Idee seiner selbst in dem Sinne kann zugeschrieben werden, daß er entweder, ehe die Einzeldinge aus ihm hervorgingen (in sofern er prior est suis affectionibus) sich Rechenschaft von seinem Wesen, seinen Attributen und Allem, was daraus herfließen werde, gegeben, und ihre ganze Reihenfolge zum voraus überschaut, noch, seit die Einzeldinge sich entwickelt haben, besondere Reflexionen über ihr Verhältniß zu einander und

*) In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae quam omnium quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.

zu ihm als ihrem Princip angestellt hätte. So ist es leicht begreiflich, daß Erdmann, nachdem er Gott das Selbstbewußtsein im gewohnten Sinne des Wortes abgesprochen hatte, erklärte, er wisse mit diesen Sätzen nichts anzufangen, er habe sie aber aufgenommen, weil er eben deswegen den Schein meiden wollte, als suchte er sie in dieser Verlegenheit zu verheimlichen*). Gleichwohl ist es natürlicher Weise verdienstlicher, wenn ein Darsteller des Spinozismus sich bemüht, auch den angeführten Stellen einen Platz im Systeme anzuweisen, und ihnen eine Deutung zu geben, nach welcher sie zu dem Uebrigen passen. Einen solchen Versuch hat Sigwart gemacht; siehe Spinozismus. S. 124 — 129. Am glücklichsten aber hat Strauß (christliche Glaubenslehre. I. p. 508) diese Schwierigkeit gehoben, indem er nach Citation einer andern Stelle aus Spinoza sagt: „Es findet sich auch die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm Begriffenen in Gott, nicht sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämmtlichen endlichen Geister ausmacht.“

Die Lösung der vorliegenden Frage ist mithin folgende: Alle Ideen sind nach dem Satze Eth. I. pr. 1.5: „Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott weder sein noch gedacht werden,“ und in sofern alle Erscheinungen und Thätigkeiten Modificationen der göttlichen Substanz sind, auf diese Substanz zurückzuführen. Jeder Gedanke, jeder Begriff hat seinen Grund in Gott, als denkendem Urwesen; alles Denken der endlichen Wesen ist eine Aeußerung seines Denkens. Indem sie denken, kann man eben so gut sagen, er denke in ihnen und durch sie; ihre Vorstellungen gehören ihm an; also ist auch ihr Selbstbewußtsein nicht von ihm auszuschließen. Nun gibt es noch unter den Vorstellungen der endlichen Wesen solche, die auf Gott gerichtet sind, und viele unter diesen sind wahre. Jede wahre, adäquate Vorstellung von Gott,

*) Schlüter. (Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten. Münster. 1836.) wendet ein unedles Bild an, indem er die ideae ideae einem isolirten Fettauge vergleicht, das auf den Gewässern des Spinozischen Realismus obenauf schwimme.



seinen Attributen und den aus diesen folgenden Modificationen gehört vorzugsweise zu Gott, und man kann mit Grund sagen: er erkennt sich selbst, in sofern die aus ihm hervorgegangenen denkenden Wesen zu seiner Erkenntniß gelangen; er weiß um sich selbst.

Spinoza sagt (II. Eth. pr. 4.): „Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise erfolgt, kann nur eine einzige sein.“ — Beweis: „Der unendliche Verstand (intellectus) faßt nichts als Gottes Attribute und Affectionen. Nun ist Gott einzig. Also kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise erfolgt, nur eine einzige sein.“

Es sieht Jeder leicht ein, daß Gottes Denken nicht auf Eine Idee im Gegensatze von vielen beschränkt sein kann, da es sich ja eben auf Unendliches erstrecken soll, und daß eben so wenig von einer Uridee, wodurch Gott sich alles je zu Denkende zum voraus sich vergegenwärtigen sollte, die Rede sein kann. Die Bedeutung des Satzes ist vielmehr diese: Es herrscht unbedingte Einheit im Denken des göttlichen Wesens: denn es bezieht sich auf seine Substanz selbst mit ihren Attributen und Modificationen. Sein Denken ist auf nichts anderes als sich selbst gerichtet.

Nachdem jedes Attribut für sich behandelt worden ist, gilt es, ihr Verhältniß zu einander zu betrachten. Dieses ist nun kein anderes, als das der Unabhängigkeit, wie folgende Aeußerungen klar darthun: Eth. I. prop. 10. „Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.“ — Eth. II. pr. 6. Demonstr. „Jedes Attribut wird durch sich, ohne ein anderes, begriffen. Daher schließen auch die Modificationen jedes Attributes nur den Begriff dieses ihres Attributes, nicht aber den eines andern, in sich. Und so haben sie Gott, in sofern er ausschließend unter dem Attribute, dessen Modificationen sie sind, und nicht sofern (quatenus*]) er unter irgend einem andern gedacht wird, zur Ur=

---

*) Mehrere Neuere, die geschäftig waren, Spinoza's Verdienste zu verkleinern, haben das häufig vorkommende Wort „quatenus“, indem Spinoza gewöhnlich sich so ausdrückt: Die Substanz ist, in sofern sie in dieser oder jener Rücksicht aufgefaßt wird, das und

sache." Coroll. „Daraus folgt, daß das formale (objective) Sein der Dinge, die nicht Modificationen des Denkens sind, nicht darum aus der göttlichen Natur folgt, weil er die Dinge zuerst dachte (non quia res prius cognovit); sondern die Gegenstände der Vorstellungen folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit aus ihren Attributen (hauptsächlich dem Attribute der Ausdehnung), wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens." — prop. 7. „Die Ordnung, der Zusammenhang und die Reihenfolge der Ideen entsprechen ganz der Ordnung, dem Zusammenhange und der Reihenfolge der (ausgedehnten) Dinge." — Schol. „Die denkende und die ausgedehnte Substanz ist nur eine und dieselbe Substanz, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefaßt wird. — Eben so ist auch der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus eine und dieselbe Sache, nur auf zweierlei Weise ausgedrückt; was einige Juden geahnet zu haben scheinen, welche behaupten, daß Gott, der Verstand (intellectus) Gottes, und die von ihm erkannten Dinge eins und dasselbe seien." — „So lange die Dinge als Modificationen des Denkens betrachtet werden, müssen wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Causal-Nexus, einzig durch das Attribut des Denkens erklären, und hinwieder muß, so wie sie als Modificationen der Ausdehnung betrachtet werden, die ganze Naturordnung ausschließend durch das Attribut der

---

das, arg hergenommen. So sagt Erdmann: „Das quatenus, welches Spinoza so oft braucht, und wodurch er die Grundbegriffe von einander trennt, ist eben nichts Anderes, als der Ausdruck ihrer völligen Unabhängigkeit, die nicht zu entfernende Scheidewand zwischen ihnen." Und nachdem er wundersam genug das Resultat herausgekünstelt hat, es zeige sich, daß, während der Anfang des Systems lautete: Nur die Substanz hat Sein, am Ende der entgegengesetzte Satz gelte: das Einzelwesen ist ein Wesentliches, hat wahres Sein (sic!), bemerkt er nochmals, die Inconsequenz des Systems werde durch die eingeschobenen quatenus nicht vermieden, höchstens versteckt. — Kuhn nennt das quatenus einmal Spinoza's Zauberstab, anderswo spricht er von seiner Quatenus-Krücke!

Ausdehnung erklärt werden. Und eben dies gilt auch von den andern Attributen (den unendlichen).“ Diesen Behauptungen entspricht ganz der Satz von den Einzeldingen, auf den wir später nochmals kommen werden: „Es kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder überhaupt irgend etwas bestimmen.“ — Jedes Attribut muß durchaus rein für sich aufgefaßt werden, weil alle Grundeigenschaften von jeher in der Substanz gegeben waren, und keine weder erst von der andern hervorgebracht, noch auf irgend eine Weise durch eine andere bedingt und bestimmt werden konnte. Jedes Attribut besteht und wirkt ganz unabhängig von dem andern. Das Denken wirkt so wenig auf die Ausdehnung, als die Ausdehnung auf das Denken ein. Aus den für sich zu erfassenden Attributen der Ausdehnung und des Denkens treten die zwei Reihen der ausgedehnten Dinge und der Ideen hervor, welche parallel neben einander fortlaufen, ohne daß die eine auf die andere übergreift.

Wenn so das Geistige keinerlei Einfluß auf das Körperliche ausübt, und doch die Naturgebilde so künstlich sind, wie sie sich wirklich darstellen, so erhellt, wie viel die Ausdehnung in sich schließt, wie viel namentlich in den Begriff der Bewegung zu legen ist.

Wir haben schon oben gesehen, daß mit dem Begriffe der Substanz derjenige der Ursache in doppelter Beziehung verbunden wird, indem sie theils als Ursache ihrer selbst, theils als Ursache aller Affectionen betrachtet wird. In dieser letztern Beziehung wird nun schicklich gesagt, sie sei immanente Ursache; und es lautet der achtzehnte Lehrsatz des ersten Theiles der Ethik so: Deus est omnium rerum *causa immanens*, non vero transiens.*) Das

---

*) Statt der gewöhnlichen Uebersetzung: „Gott ist die einwohnende (oder inhaftende), nicht aber die vorübergehende Ursache aller Dinge,“ gibt Sigwart folgende umschreibende Erklärung (S. 61.): „Gott ist die in- (sich, innerhalb ihrer selbst) bleibende, nicht die über- (sich selbst hinaus) gehende Ursache aller Dinge.“

**Göttliche ist nicht in dem Sinne Ursache der Dinge, daß es als abgesondertes Wesen sie hervorgerufen hätte, und nach diesem Schöpfungsacte für sich fortbestände und fortwirkte, sondern es ist** zu betrachten als die Allem einwohnende, alles umfassende Ursache, die sich zu ihren Wirkungen so verhält, daß diese nicht außer ihr, sondern vielmehr Aeußerungen, Manifestationen ihres Wesens sind. Gott ist nicht die außer- oder überweltliche, sondern die innerweltliche Ursache. Er ist das Ursein, das sich durch alle Dinge fortzieht, und diese selbst ihrem Wesen nach ausmacht; er ist das Substrat aller Formen, die Grundlage aller Gestalten. Die zahllosen Wandelungen weisen stets auf das, was alle diese Verwandelungen besteht und begründet, hin. Es ist nur Ein Sein, und alle Dinge in der Welt nur mannigfaltige Weisen dieses ewigen Seins: es weilet in ihnen*).

Spinoza knüpft seine Grundideen auch schicklich an die Ausdrücke: *Natura naturans* und *Natura naturata*, worüber er sich so erklärt: „Unter der natura naturans ist dasjenige zu verstehen, was an sich ist und als durch sich selbst begründet gedacht wird, oder diejenigen Attribute der Gottheit, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. i. Gott Unter der natura naturata dagegen verstehe ich alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden seiner Attribute folgt, d. h. alle Modificationen der göttlichen Attribute, insofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind, und ohne Gott weder sein noch gedacht werden können.“ Eth. I. prop. Man soll folglich theils anerkennen, daß in der Natur beides, Substantielles und Accidentelles, vereinigt ist, theils eben sich Rechenschaft geben, von

---

*) Dr. Paulus gebraucht einmal den Ausdruck: systema *emanationum immanentium.*

Wer sollte nicht Strauß Dank wissen für die Art, wie er in seinen „Friedlichen Blättern“ die Begriffe Immanenz und Transcendenz behandelt hat?

welcher Seite man sie jedes Mal auffasse, ob man in ihr das Absolute, Ursprüngliche, das die Modificationen Begründende oder in den Modificationen als wesenhaft sich Erweisende, das Constante, oder aber nur das Entstandene, Veränderliche, Vergängliche, das Vereinzelte oder dem Einzelnen Angehörige betrachte.

Es haben Mehrere der Natura naturans den Namen: „Gott der Vater“ (creator), und der Natura naturata den: „Sohn Gottes“ (res creatae) entgegengehalten. Und so konnte es dann nicht leicht fehlen, daß Einige noch ihr Bedauern darüber äußerten, daß kein Raum für den „heiligen Geist“ übrig geblieben sei. So hat z. B. Matthias in seiner Inaugural-Dissertation es sehr beklagt, daß Spinoza, nach Aufstellung des Gegensatzes der einen und der andern Natur, nicht bis zur Ausgleichung oder Aussöhnung desselben vermittelst der Beifügung der Modification der Modificationen (des modus modorum), des Heiligen Geistes, gelangt sei. Wir sind weit davon entfernt, einem Jünglinge diese Aeußerung zu verargen, aber es sei unverholen gesagt: der Wetteifer, womit nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen gereiften Alters das Dogma der Trinität pflegen, widert uns an. Jeder Unbefangene erkennt die Künstelei, die hierbei angewendet wird, und weiß den Künstlern, im Bewußtsein, wie viel größer das Verdienst wäre, die Einheit Gottes ohne sie verhüllende Zuthaten darzuthun, um so weniger Dank, als er sieht, wie Dutzende von modernen Trinitätslehren sich drängen. Soll die Wahrheit siegen und die Wissenschaft gedeihen, so muß dieser Modeton fallen. — Aber, wird man sagen, hat denn nicht sogar Lessing einen Versuch ähnlicher Art gemacht? Allerdings; aber es war eben auch nur ein Versuch, den er um so eher wagen durfte, als er sonst so frei sich aussprach, daß man nicht an ihm irre werden konnte. Hätte er aber erleben sollen, daß Tritheismus-Theorien von Gläubigen und Ungläubigen in die Wette producirt würden, so hätte er sich gewiß als der Erste berufen gefühlt, dem Unwesen zu steuern. Und so hart auch Göthe's Hexen-Einmaleins klingen mag, es war wenigstens eine zeitgemäße Geißel des verwerflichen Verherrlichens und Verewigens dunkler und unfruchtbarer Formeln.

Wahr ist's, daß selbst **Spinoza** den Namen „Sohn Gottes“ accommodationsweise in einem Briefe an Oldenburg (Ep. 21.) aufgenommen hat, indem er schreibt: „Ich sage, es sei nicht unumgänglich nothwendig, um selig zu werden, Christus dem Fleische nach zu kennen; aber ganz Anderes gilt von **jenem ewigen Sohn Gottes**, d. h. **der ewigen Weisheit Gottes**, die sich in allen Dingen, am meisten jedoch in der menschlichen Seele, und **ganz vorzüglich in Christus** geoffenbart hat: denn Niemand kann ohne diese (die Weisheit) zur Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist.“ Allein dies war eben nur eine durch Correspondenz veranlaßte Aeußerung, und **Spinoza** ließ sich nicht einfallen, eine ähnliche in ein streng wissenschaftliches Werk hineinzutragen. Wie weit entfernt aber mußte er davon sein, die Trinitätslehre auch nur im mindesten zu begünstigen! Gerade die Folge des nämlichen Briefes zeigt, wie freimüthig er die Behauptung bekämpfte, Gott habe menschliche Natur angenommen.

Damit steht in enger Berührung die Frage: Identifizirt **Spinoza** Gott mit dem Pan, dem **Universum**, dem **Weltall**, der **Welt**, der **Natur**? womit wieder die Frage zusammenhängt: Ist **Spinoza** dem **Pantheismus**, **Kosmismus**, **Naturalismus** zugethan gewesen? — Alle diese Fragen kann man sowohl bejahend als verneinend beantworten, je nachdem man den erwähnten Wörtern eine Bedeutung gibt, und je nachdem auch der Ausdruck „**identifiziren**“ unbedingt oder bedingt genommen wird. Gerade jetzt ist es Modeton, das Wort **Pantheismus** in einem herabwürdigenden Sinne zu nehmen, und Vielen ist es sehr daran gelegen, einen Namen von sich abzulehnen, von dem sie befürchten, er möchte, theils nothwendig als Gegensatz von Theismus aufgefaßt, theils althergebrachtem Gebrauche gemäß, dem Atheismus gleich geachtet werden. Und da ist es ihnen leicht, *Πᾶν* auf das Aggregat endlicher Dinge, und jedes Existirende in seiner Vereinzelung zu beziehen. In Bezug auf **Kosmismus** ist es eben so gewöhnlich als unschwer, Aehnliches zu behaupten, daher **Hegel** und seine Schule erklärt, **Spinoza's** System verdiene die entgegengesetzte Benen-



nung; Akosmismus. *) Gleiches Schicksal haben auch die Wörter Natur und Naturalismus gehabt, wenn man auch nicht geradehin wagte, sie mit Materie und Materialismus zu parallelisiren. Alles hängt, wie gesagt, nur davon ab, ob man mit den erwähnten Ausdrücken einen Nebenbegriff verbindet, oder nicht. Nimmt man nämlich *Πᾶν*, oder Welt, oder Natur als bloßes Aggregat von Einzelwesen, von endlichen, höchst beschränkten, wechselnden Dingen, so hat man volles Recht zu sagen, Spinoza sei weder Pantheist, noch Kosmist, noch Naturalist, da er weit mehr das Ursein, die unendliche den Einzeldingen zum Grunde liegende Substanz, als diese Dinge selbst in Betrachtung gezogen hat. Wenn man aber *Πᾶν* so

---

*) Ich verkenne keineswegs Hegel's edle Absicht, Spinoza von dem gehässigsten Vorwurfe zu befreien, und das Sinnvolle des Ausdrucks, in sofern so aufs stärkste ausgesprochen wird, die Anklage wegen Atheismus sei so ungegründet, daß man mit größerem Rechte sagen könnte, seine Lehre laufe auf Akosmismus, Negierung der Welt, und reine Anerkennung des Urseins hinaus. — Was für einen Namen soll man denjenigen geben, welche, während sie sich selbst den Namen „Pantheist" verbitten, als ob er sie beflecken würde, ohne Scheu und Schonung ihren eigenen Glaubensgenossen einen Atheisten schmähen, weil seine Idee von der Substanz nicht völlig mit der ihrigen übereinstimmt? So wagt Sengler, der Schellingianer, zu sagen: „daß die absolute Substanz Spinoza's nicht ein Subject an sich ist, ist eben so klar, als sein System kein Akosmismus, sondern Atheismus ist. Den Worten nach mag allerdings Spinoza die Welt läugnen und Gott als einzige Realität setzen; dem Begriffe nach läugnet er aber ohne allen Zweifel Gott; und nicht nach dem, was der Philosoph sagt, sondern nach dem, was er wirklich begreift, ist er zu beurtheilen." Ich füge nichts bei als dieses: War es nicht genug, das erhabene Subject Spinoza's Substanz entgegenzuhalten? mußte auch noch die Verdächtigung in Bezug auf die „Worte" hinzukommen? Ich kenne Neuere, die es besser verstehen, Worte zu machen, als der einfache Spinoza. — Vgl. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist. — In den von Ullmann und Umbreit herausgegebenen Theologischen Studien und Kritiken. Jahrgang 1841. 3tes Heft.

nimmt, wie es die von Bewunderung dafür erfüllten alten Philosophen, besonders die, welche aussprachen: *ἓν ἐστι τὸ Πᾶν*, und so viele der Deutelei abholde Neuere genommen haben, so daß es Inbegriff alles Seienden ist; wenn man Kosmos, Universum, Weltall, Welt so nimmt, wie Plato, wenn er von dem *κόσμος ἔμψυχος καὶ ἔννους* *) sprach, oder wie Schleiermacher, wenn er in Rücksicht auf unsern Weltweisen ausrief: „das Universum war seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war;" wenn man in die Natur nicht den Tod hineinträgt, sondern sie als den Inbegriff aller Kraft, alles Lebens, als Einen großen Organismus betrachtet; wenn man überhaupt nur nicht von allen solchen Namen willkürlich das ausschließt, was das eigentlich Wesenhafte, das Bildende ausmacht, so kann man ohne Bedenken Alles, was von gewissen Seiten verneint worden ist, bejahen. Uebrigens liegt uns weniger daran, dem Spinoza den Namen Pantheist, Kosmist zu vindiziren, oder gar aufzudrängen, als im Allgemeinen darauf aufmerksam zu machen, daß mancher Name nicht so gehässig behandelt werden, und auch Manche sich nicht um jeden Preis demselben zu entziehen suchen sollten. — Um nun noch auf das Wort identifiziren zu kommen, so muß auf jeden Fall, wenn man *Πᾶν*, oder Universum, oder Natur, oder Welt namhaft macht, festgehalten werden, was bereits erwähnt wurde, daß, so wie das Göttliche an diese Begriffe gehalten wird, die Vorstellung des durch sich selbst Seienden, Alles Begründenden hervortritt, alles Modifizirte aber, wenn schon nothwendig aus jenem hervorgegangen, doch ihm als vorüberfliehende Erscheinung nachgesetzt wird; als Gott gilt durchaus nur die Natura naturans; mit der Natura naturata ist er nur bedingter Weise identisch, insofern er immanente Ursache ist, und in sofern das unmodifizirte Sein sich in das modifizirte

*) Belebtes und durch und durch beseeltes Weltall.



verwandelt, und aller Veränderungen ungeachtet in diesem fortbesteht. *)

Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie Spinoza von der Natur da spricht, wo er nicht gerade das aus ihrem Namen selbst abgeleitete Zeitwort beifügt, um das Productive und das Producirte zu bezeichnen. In dem Tractatus theologico-politicus kommt häufig der Satz vor: „die Macht der Natur und die Macht Gottes ist eine und dieselbe," **) welchem (T. I. p. 233) folgende Stelle entspricht: „Man nimmt gewöhnlich eine doppelte Macht an, nämlich theils die Macht Gottes, theils die Macht der Naturdinge. — Was man aber unter beiden, sofern sie von einander verschieden sein sollen, was unter Gott auf der einen, und der Natur auf der andern Seite, zu denken habe, wissen die selbst, welche dies annehmen, nicht; nur so viel ist offenbar, daß sie die göttliche Macht königlicher Herrschaft vergleichen, an die Macht der Natur aber den Begriff blind und roh wirkender Gewalt knüpfen." ***) — Bald nachher wird der Natur unbeschränkte Kraft, unendliche Macht, Allgenugsamkeit zugeschrieben. „Die Natur beobachtet die Regeln und Gesetze, welche ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich schließen, wenn uns auch nicht alle bekannt sind, stets, und mithin, eine unveränderliche und feste Ordnung, und es ist vernunftwidrig, der Natur eine beschränkte Macht und Wirksam-

---

*) Es mag noch an folgende Worte Spinoza's erinnert werden: Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum *Paulo* affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis. Epist. 21.

**) Naturae potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia.

***) Duas potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet potentiam Dei et potentiam rerum naturalium. — Quid autem per utramque, et quid per Deum et Naturam intelligant, nesciunt sane, nisi quod Dei potentiam tamquam regiae cujusdam majestatis imperium, Naturae autem tamquam vim et impetum imaginentur.

keit beizulegen (Naturae limitatam potentiam et virtutem tribuere), und zu behaupten, ihre Gesetze erstrecken sich nur auf Einiges, nicht auf Alles; denn da die Macht und Wirksamkeit der Natur nichts anderes als Gottes Macht und Wirksamkeit ist, und die Gesetze und Regeln der Natur Gottes Beschlüsse sind, so ist offenbar die Macht der Natur unendlich."

Spinoza sagt zwar Epist. 21. zu seiner Selbstvertheidigung: „Wenn Einige meinen, der theologisch-politische Tractat ziele dahin, darzuthun, daß Gott und Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder körperliche Materie verstehen) eins und dasselbe seien, so irren sie gänzlich." Aber selbst hier läßt er die Ansicht durchblicken, daß die Natur anders aufgefaßt werden könne und solle; wenn dies aber geschähe, so fiele auch die Scheidewand weg, welche die Gottheit und die Natur trennt. Bedeutsam ist die Stelle Tract. theol. pol. C. VI.: „Es ist wohl zu merken, daß ich hier unter der Natur nicht die bloße Materie mit ihren Affectionen, sondern außer der Materie unendliches anderes verstehe." — Gegen das Ende der Ethik kommen noch mehrere merkwürdige Stellen vor, worin Gott und Natur als gleichbedeutende Begriffe behandelt werden, indem vorausgesetzt wird, es werde der Natur nichts entzogen, was ihr angehört. Eth. IV. Praefat. „Wir haben gezeigt, daß die Natur nicht um eines Zweckes willen wirke. Denn das ewige und unendliche Wesen, welches wir Gott oder Natur nennen (aeternum illud et infinitum Ens quod Deum seu Naturam appellamus), wirkt mit der nämlichen Nothwendigkeit, womit es existirt. — Der Grund also, warum Gott oder die Natur wirkt, und der, warum er oder sie existirt, ist einer und derselbe." — IV. prop. 4. Demonstr. Die Macht, wodurch jedes Einzelding, folglich auch der Mensch sein Sein bewahrt, ist die Macht Gottes oder der Natur (ipsa Dei sive Naturae potentia) u. s. w." Und gleich darauf werden die zwei Attribute des Denkens und der Ausdehnung, die sonst immer Gott beigelegt werden, der Natur zugeschrieben, indem es heißt: „Die Ordnung der Natur, insofern sie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens aufgefaßt wird." — — —

b. Von der Selbstoffenbarung Gottes oder dem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen.

Es kommen bei Spinoza folgende Sätze vor:

„Alles was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, mußte immer als ein Unendliches existiren, oder: es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich." (Eth. I. pr. 21.)

„Alles was aus einem Attribute Gottes folgt, in wiefern es durch eine solche Modification modificirt ist, welche nothwendig und unendlich durch dasselbe existirt, muß auch nothwendig und unendlich existiren." (pr. 22.)

„Jeder Modus, welcher nothwendig und unendlich existirt, mußte nothwendig entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes oder aus einer solchen Modification eines Attributes, welche nothwendig und unendlich existirt, folgen." (pr. 23.)

„Alles Einzelne oder jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer andern Ursache, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existiren und Wirken bestimmt wird; und diese Ursache kann auch wieder weder existiren noch zum Wirken anders bestimmt werden, als durch eine endliche, und so ins Unendliche fort. — Das was endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, konnte nicht aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes herfließen; denn alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, ist unendlich und ewig. Es mußte also aus Gott oder einem seiner Attribute folgen, in sofern es als afficirt oder modificirt betrachtet wird. — Aber aus einem Attribute, in sofern dieses durch eine ewige und unendliche Modification afficirt ist, konnte es auch nicht folgen (nach S. 22). Es mußte also aus einem Attribute folgen, welches durch eine endliche Modification afficirt ist. Eben so mußte aber auch wieder diese Modification von einer andern, die endlich ist und eine

bestimmte Existenz hat, bestimmt werden, und diese letztere wiederum von einer andern, und so ins Unendliche fort.“ (pr. 28. und Demonstr.)

Wenn man diese Sätze so ganz abgerissen betrachtet, so kommt man leicht zu der Ansicht, die hin und wieder geäußert worden ist, es dürfe gar nicht einmal nach dem Entstehen der endlichen Dinge aus dem Unendlichen gefragt werden; denn es gebe gar keinen Uebergang von diesem zu jenen; da aus Unendlichem durchaus nur Unendliches folge, und Endliches stets regressiv durch Endliches bedingt sei, so gebe es keinen Berührungspunkt zwischen beiden Allein die Sache darf doch nicht so aufgefaßt werden. Denn Spinoza fügt gerade dem 28ten Satze Bestimmungen bei, welche deutlich zeigen, daß er es sich angelegen sein ließ, einen Versuch zu machen, Endliches dem Unendlichen als seiner Ursache näher zu bringen. Ein eigener Erläuterungssatz lautet so: „Da Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, dasjenige nämlich was aus seiner absoluten (uneingeschränkten) Natur nothwendig folgt, Anderes aber durch Vermittelung dieser ersten Modificationen, indem es ohne Gott weder sein noch gedacht werden kann, so folgt daraus: 1) daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge sei —; 2) daß Gott nicht im eigentlichen Sinne die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden könne, sondern nur allenfalls deswegen, um diese [als vermittelte] von denen, die er unmittelbar hervorbrachte, oder die aus seiner uneingeschränkten Natur folgten, zu unterscheiden.“ *)

*) Sigwart bemerkt mit Recht, es müsse in dem Vordersatze: Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt (hinc sequitur etc.) bei mediantibus his primis ein Subject eingeschoben werden. — Schon Ewald ergänzte: „die andern (Dinge).“ — Auerbach hat sich auch nicht übel aus der Sache gezogen, indem er übersetzt: „Da Einiges von Gott



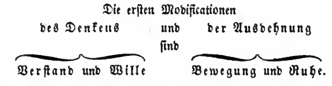
Leider steht zwar, wie Sigwart richtig bemerkt, diese Stelle nicht recht im Einklange mit dem Schlusse des Beweises des 23ten Satzes, wo das Unmittelbare und das Vermittelte durchaus nur auf das bezogen wurden, was die absolute Natur Gottes und die ewigen und unendlichen Modificationen angeht, während hier auch die endlichen Modificationen als an der Vermittelung Theil habend dargestellt werden; und es ist daher zweifelhaft, ob nicht eine größere Lücke Statt findet, als die in der vorigen Note bezeichnete. Dennoch ist mit Gewißheit anzunehmen, daß Spinoza in dem Scholion des 28ten Satzes das Prinzip der Vermittelung geltend machen wollte, um das Endliche aus dem Unendlichen zu deduciren. Es ist, als ob er sich so ausgedrückt hätte: Wie es theils unmittelbare unendliche Modificationen gibt, welche aus der absoluten Natur der göttlichen Attribute herkommen, theils mittelbare, welche aus jenen folgen, so entstehen wieder durch Vermittelung von diesen solche, die endlich heißen, die indessen ohne Gott weder sein noch gedacht werden können. Er wird auch nur im uneigentlichen Sinne die entfernte Ursache der Einzeldinge genannt. Offenbar hat sich also Spinoza bestrebt, den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen durch die Unterscheidung der unmittelbaren und der mittelbaren oder vermittelten Modificationen einigermaßen zu erklären.

Schon frühe walteten Zweifel über die subtilen Distinctionen, welche hier erwähnt worden sind, namentlich die zwischen den unmittelbaren und den mittelbaren unendlichen Modificationen. Ein Correspondent (Ep. LXV.) verlangte Aufschluß, indem er bemerkte, Beispiele der ersten Art scheinen ihm Denken und Ausdehnung, der zweiten Verstand in Bezug auf das Denken, Bewegung in Bezug auf die Ausdehnung. Spinoza berichtigt dies so (Ep. LXVI.): „Beispiele der ersten Art sind in Rücksicht auf das Attribut des Denkens der absolut unendliche Verstand,

---

unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nämlich das was aus seiner absoluten Natur nothwendig erfolgt, indem dies erste Alles vermittelte, was doch ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann" u. s. w.

und in Hinsicht auf die Ausdehnung **Bewegung** und **Ruhe**; ein Beispiel der **zweiten** Art ist **die Form des ganzen Weltalls** (facies totius Universi), welche alles Wechsels ungeachtet doch immer dieselbe bleibt." Dies steht in der genauesten Verbindung mit dem Schema, welches in der Ethik oft vorkommt:




Es ist also neben dem Verstande auch der Wille zu berücksichtigen. Beide aber gehören durchaus nicht zu der absoluten Natur Gottes, sondern schon zu der modificirten, und wenn auch von einem absolut unendlichen Verstande, und einem unendlichen Willen gesprochen wird, darf man sie nicht zu den göttlichen Eigenschaften zählen. In dem XXXI. Satze des ersten Buches der Ethik z. B. wird aufs bestimmteste erklärt, daß Verstand, Wille, Begierde u. s. w. nicht zur Natura naturans, sondern zur Natura naturata gehören, und es wird ausdrücklich bemerkt, dies gelte von dem Verstande, er möge endlich oder unendlich sein; und eben so wird im XXXII. von dem Willen Einiges, das nicht gerade hierher gehört, ausgesagt mit dem Zusatze: er möge als endlich oder als unendlich aufgefaßt werden.

Betrachten wir den **unendlichen Verstand** (Intellectus infinitus), so entsteht, weil er nicht zum absoluten Sein der Substanz gehört, die Frage, ob er auf den menschlichen Verstand beschränkt sei, wiefern die unendliche Reihe der Vorstellungen, welche die Menschen vermittelst des Verstandes bilden, berücksichtigt wird, oder ob er die constante Norm des Denkens, in sofern sich dieses als Verstand äußert, ohne Bezug auf die Vorstellungen, sei. Für die erste Ansicht scheint besonders folgende Stelle zu sprechen: Eth. V. pr. 30. schol. „Es erhellt, daß unsere Seele, in sofern sie sich im Verstande äußert, eine ewige Modification des Denkens ist, welche durch eine andere ewige Modification des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer andern, und so ins

Unendliche fort, so daß alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen." *) Gleichwohl ist die zweite Ansicht wohl genauer, und ohne Zweifel auch mit dieser Stelle vereinbar. Der unendliche Verstand muß, theils, weil er als unmittelbare Modification erklärt, theils, weil er als solche der Bewegung gegenüber gestellt worden ist, gerade so, wie die Kraft der Bewegung allen Arten und Acten der Bewegung zum Grunde liegt, als die allgemeine Richtung, welche das Denken im Verstande nimmt, gefaßt werden. So wie sich das denkende Urwesen näher bestimmt, geht es in die zwei Richtungen des Verstandes und des Willens aus einander, so daß kein endliches Wesen anders als in dieser gedoppelten Form denken kann; jenes sind die Grundcharaktere, die Normen, wonach das menschliche Denken durchaus vor sich gehen muß, die ersten allgemeinsten Bestimmungen der Substanz. Vergleicht man die oben angeführte Stelle mit dieser Auslegung, so wird man sich leicht überzeugen, daß sie damit übereinstimmt, wenn sie schon auch die erste zu begünstigen scheinen möchte. Fürs erste geschieht der Vorstellungen selbst keine Erwähnung. Fürs zweite sind die Worte mens nostra quatenus intelligit gleichbedeutend mit mens nostra quatenus intellectu praedita est. Drittens ist der intellectus als aeternus cogitandi modus behandelt. So werden alle endlichen Aeußerungen und Vorstellungen des menschlichen Verstandes als Ergebniß des unendlichen Verstandes betrachtet. Er wäre freilich ohne sie leer, und sie gehören wesentlich zu ihm, aber er wird doch als jeden endlichen Intellectus begründend gedacht, während er selbst hinwieder im göttlichen Denken seinen Grund hat.

Aehnliches gilt von dem unendlichen Willen. Alle menschlichen Willensakte gehen zwar aus ihm hervor, aber wie der Wille

---

*) — — Apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

des Einzelnen und das was er will, endlich ist, so bildet auch das gesammte Wollen aller Einzelwesen noch nicht den unendlichen Willen selbst. Dieser ist zunächst, so fern er der Substanz unmittelbar entstammt, als diejenige Form des Denkens derselben zu betrachten, nach welcher es unmöglich ist, daß ein menschliches Wesen nicht mit einem Willen begabt sein sollte; er ist das Urgesetz, daß jede menschliche Seele wolle.

Bedenken wir, daß die unmittelbaren Modificationen der Ausdehnung, die unendliche Bewegung und Ruhe, den unmittelbaren Modificationen des Denkens gleich behandelt werden müssen, so werden wir folgende Aeußerung Jacobi's zu beurtheilen wissen: „Es wird nun wohl klar genug bewiesen sein, daß, so wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben so wenig, nach den Grundsätzen des Spinoza, außer den denkenden endlichen Dingen noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne." So plausibel diese Darstellung scheinen mag, so ist sie doch gar nicht haltbar. Richtig ist, daß an nichts Abgesondertes, Getrenntes zu denken ist, und daß die Modificationen mit den Attributen der Ausdehnung und des Denkens im engsten Zusammenhange stehen; aber man darf darum weder dahin gerathen, den Inbegriff der einzelnen ausgedehnten und denkenden Dinge, die endliche Modificationen sind, den unendlichen Modificationen gleich zu setzen, noch viel weniger dahin, zu behaupten, sie machen die Ausdehnung und das Denken der Substanz selbst aus. Sie sind nur nothwendige Aeußerungen der Substanz. Diese darf durchaus nur betrachtet werden, wie sie, wenn alle Affectionen weggedacht werden, an sich ist. Als solcher (depositis affectionibus in se consideratae, hoc est, vere consideratae,) kommt ihr ein absolutes, undeterminirtes Sein zu; auf der einen Seite ein Denken, das noch weder als Verstand, noch als Wille wirksam ist, auf der andern Ausdehnung im weitesten Sinne, ohne alle das gedacht, was Naturkräfte und einzelne diesen unterworfene Körper betrifft. Sodann sind ihre

ersten Aeußerungsweisen, die Scheidung von Verstand und Wille, so daß der menschliche Geist nach diesen zwei Richtungen denken muß, und eben so die constante ewige Kraft der Bewegung im Gegensatze gegen die Ruhe, wornach alle Einzeldinge entweder sich bewegen oder ruhen müssen. Nunmehr folgen erst alle endlichen Modificationen, die nach diesen Hauptrichtungen sich unterscheiden lassen. So eigen auch die Annahme eines unendlichen Verstandes und Willens, wie einer unendlichen Bewegung und Ruhe scheinen mag, so bürgt sie doch, mehr als kaum etwas Anderes dafür, daß Spinoza allgemeine und ewige Normen den einzelnen Erscheinungen überordnete.

Jene Behauptung Jacobi's wird zwar einigermaßen, doch nicht hinlänglich gemildert durch folgende Sätze, die ihr vorangehen: „Das Endliche ist in dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst eins und dasselbe ist. Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen, sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm sein, nur in und nach ihm gedacht werden können."

Dies führt uns auf das allgemeine Princip des Pantheismus in Rücksicht des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, und das kosmologische Argument, in sofern dieses sich bescheidet, das Dasein der Gottheit, ohne den Zusatz, daß sie außerweltlich sein müsse, zu beweisen. Sowie der Mensch die Aufmerksamkeit auf sich und die ihn umgebenden Dinge richtet, und sich gleich allen Einzeldingen als Theil des Weltalls kennen lernt, wird er sich zugleich bewußt, daß sein und ihr Dasein abhängig und durch Anderes bedingt ist. Blickt er vorwärts in die Zukunft, so ist er gewiß, daß ein Fortgang ins Unendliche Statt finden wird, weil etwas nicht zu nichts werden kann, daß folglich zahllose Dinge auf einander folgen, und ein Zustand der Welt aus dem andern sich fort und fort entwickeln werde. Richtet er seinen Blick rückwärts so versichert er sich hinwieder, daß ein Bedingtes immer wieder

aus einem andern Bedingten hervorging, und daß, wenn nicht Etwas aus Nichts entstanden sein soll, diese Reihe rückwärts, gleich der vorwärts gehenden, eine unendliche sein muß. Diese unbegrenzte, anfang- und endlose Kette bildet aber eine Einheit, eine Totalität, und durch alles Veränderliche und Wechselnde hindurch zieht sich etwas fort und fort Bleibendes; die Reihe setzt etwas sich selbst Tragendes, Haltendes voraus; das Werdende beruhet auf einem Seienden; die Wandlungen könnten gar nicht sein ohne ein selbstständiges Substrat, welches eben als solches ein allgenugsames, vollkommenes, unbeschränktes sein muß. Das, was das Wesen der Dinge ausmacht, tritt so den bloßen Erscheinungen gegenüber, und der Träger aller Veränderungen wird dem, was nur kommt, um wieder zu verschwinden, entgegengehalten. Alle diese Unterschiede lassen sich zuletzt am besten an die Begriffe der Substanz und ihrer Modificationen knüpfen.

Sind einmal diese Begriffe gebildet, so versucht es der menschliche Geist, das Verhältniß derselben noch genauer zu bestimmen. Weil es zum Wesen der Substanz gehört, sich wirksam zu zeigen, sich selbst zu bestimmen, so wird erkannt, daß, wie sie selbst ewig ist, sie auch von Ewigkeit her Aeußerungen, Manifestationen ihres Seins von sich gegeben habe. Diese erscheinen also als gleich ewig mit ihr, indem so wenig eine Ewigkeit, als ein noch so kleiner Zeittheil angenommen werden darf, worin sie unthätig gewesen wäre; ihre Thätigkeit aber besteht eben darin, Determinationen, Modificationen, endliche Dinge aus sich hervorgehen zu lassen. Ihr kommt aber, da sie ja Causalität in sich schließt, immer die Priorität zu, in sofern die Thätigkeitsäußerungen eines Wesens sich von der Natur dieses Wesens selbst unterscheiden lassen. In eben dieser Beziehung bemüht sich die menschliche Vernunft, auch das Wesen der Substanz sofern zu bestimmen, als sich durch Zusammenfassung aller endlichen Dinge die Einsicht in die allgemeinen Eigenschaften des unendlichen Wesens gewinnen läßt.

Wenn der Anhänger der Transcendenz behauptet, die Idee, die er sich von dem Unendlichen im Verhältnisse zum Endlichen bilde, stehe weit über derjenigen des entgegengesetzten Systemes, so bedenke



er, daß in dem bloßen Abgesondertsein doch gewiß jener Vorzug noch nicht liegen kann; daß eine Ursache nach ihrer Wirkung zu schätzen ist; daß hier ein und dasselbe Product, der Inbegriff der endlichen Dinge, die Vorstellung von ihrem Urheber bestimmt. Scheint nun denn nicht der, welcher sich jener erhabenen Idee rühmt, zu verstehen zu geben, das Product sei kaum des Urhebers würdig, während der, welcher die Ursache ganz der Wirkung gemäß auffaßt, und immer mit dieser zusammenhält, indem er ihre Allgenugsamkeit anerkennt, sich an der Idee des Unendlichen weidet, ohne denjenigen zu beneiden, der ihn überbieten will? Die Idee der Substanz kann niemals niedrig ausfallen, da die Menschheit und der Genius der Menschheit als eines der zahllosen Producte, die ihrem Wesen entstammt sind, erscheint, und hinzugedacht wird: Was mag Geniales noch in der unendlichen Menge der Weltkörper sich geoffenbart haben und fort und fort offenbaren?

Alle diese Punkte sind von Spinoza auf manigfache Weise behandelt worden; es kommt aber viel darauf an, daß man keine Aeußerung abgerissen und isolirt nehme, sondern daß man alle Stellen im Verhältnisse zu einander betrachte und gehörig ordne. Vor Allem wird die Allwirksamkeit der Substanz von ihm hervorgehoben, und darauf aufmerksam gemacht, daß es keine Zeit geben konnte, wo das Substantielle unthätig war. Es gehört zum Wesen der Gottheit, sich von Ewigkeit zu Ewigkeit productiv zu äußern. „Es ist uns so unmöglich, sagt er, zu denken, Gott wirke nicht, als er sei nicht.“*) — Obgleich aber so das Endliche als gleichewig mit dem Unendlichen erscheint, so wird es doch diesem stets nachgesetzt und untergeordnet, keineswegs damit identifizirt. Dies zeigte schon jener oben behandelte Satz: „Die Substanz ist früher als ihre Affectionen“; ferner das, was von der immanenten Ursache und der natura naturans gelehrt wird;

---

*) Tam nobis impossibile est concipere Deum non agere quam Deum non esse. II. Eth. pr. 3. Schol.

sodann alles, was über die Substanz, in sofern sie als absolut und unbeterminirt betrachtet wird, im Gegensatze gegen die Determinationen und das Nicht-sein der Erscheinungen, bemerkt; endlich das, was von den unmittelbaren Modificationen vorgebracht wird. Und ausdrücklich bezeugen dies noch folgende Worte: „Daraus erhellt klar, daß wir uns die Existenz der Substanz als völlig verschieden von der Existenz der Modificationen denken."*) (Epist. 29.) — „Das weiß ich, daß zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Gleichmäßigkeit Statt findet, so daß der Unterschied zwischen dem größten, trefflichsten Geschöpfe und Gott kein anderer Unterschied ist, als der zwischen Gott und dem geringsten Geschöpfe." (Epist. 58.)

Dieses genügt, um jeden Zweifel zu unterdrücken, den einige Aeußerungen über den Fortgang ins Unendliche und über die Gesammtheit der Einzeldinge erwecken möchten, wie z. B.: „Wenn wir so weiter ins Unendliche fortgehen, werden wir leicht einsehen, daß die ganze Natur Ein Individuum ist, dessen Theile, d. h. alle Körper, auf unendliche Weise variiren, ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums." (S. die oben citirte Stelle von Kant über die Substanz.) (II. Eth. pr. 13. Lemma 7. Schol.) — „Die allgemeine Macht der ganzen Natur ist nichts anderes als die Macht aller Einzeldinge zusammen."**) (Tract. theol. pol. XVI.)

Es kommt hier eine Behauptung in Betrachtung, deren Auslegung mit Schwierigkeiten verbunden ist (II. Eth. pr. 8):

„Die Ideen der nicht existirenden Einzeldinge oder Modificationen müssen in der unendlichen Idee Gottes so enthalten sein, wie die formalen Wesenheiten der Einzeldinge oder Modificationen in den göttlichen Attributen enthalten sind." — Folgesatz: „Hieraus folgt, daß, so lange die Einzeldinge nicht anders existiren, als in sofern sie in Gottes Attributen enthalten sind, auch ihr objectives

*) Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere.

**) Universalis potentia totius Naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul.



Sein oder ihre Ideen nicht anders vorhanden sind, als in sofern die unendliche Idee Gottes existirt; wenn man hinwieder von den Einzeldingen sagt, sie existiren nicht nur, sofern sie in den göttlichen Attributen enthalten sind, sondern in sofern ihnen ein wirklich dauerndes Dasein zukommt, so schließen ihre Ideen ebenfalls die Existenz in sich, welcher zufolge sie in der Zeit dauernd genannt werden." *)

Es ist vor allem aus die Erklärung der Ausdrücke objectives und formales Sein nöthig. Objectiv bezieht sich bei Spinoza durchweg auf das, was unsere Zeit gerade durch das entgegengesetzte Wort subjectiv bezeichnet; das objective Sein gilt ihm als das Sein eines Objectes in der Vorstellung, daher die vorliegende Stelle selbst die Idee als gleichbedeutend nennt. Das formale Sein ist dagegen das, was sonst gewöhnlich von uns das objective Sein genannt wird. — Sigwart mahnt an die Gegensätze von potentiâ und actu (der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach), implicite und explicite (unentwickelt und entwickelt), und sagt: „Die einzelnen Dinge (d. h. die Körper und die Seelen) sind zunächst in den göttlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens nur potentiâ, implicite, und auf entsprechende Weise die Ideen davon auch in dem unendlichen (d. h. noch nicht mit bestimmtem Inhalt erfüllten) Bewußtsein Gottes. Treten sie in Folge der Actuosität des göttlichen Wesens aus jenem potentiellen Zustande in das actuelle zeitliche Dasein (durare) her-

*) Jdeae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur. — Corollarium. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum Esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus Dei infinita idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

aus, so werden sie mit diesem auch in dem göttlichen Bewußtsein gedacht." Es ist zweifelhaft, ob unter den Einzeldingen hier Körper und Seelen zugleich verstanden werden sollen, oder nur die Körper allein, und ob bei den Ideen an die im göttlichen Bewußtsein enthaltenen, oder nur die menschlichen zu denken ist. Was mich betrifft, so scheint es mir wahrscheinlicher, daß die Einzeldinge hier nur von der realen, materiellen Seite aufgefaßt, und die Ideen nur auf die menschlichen Seelen bezogen werden. Sodann aber ist die Hauptfrage diese: Dürfen wir den Gegensatz von potentiâ und actu, implicite und explicite geltend machen? Wenn dieser Unterschied schon ein natürlicher und in jedem pantheistischen Systeme beinahe unvermeidlicher ist, so trage ich doch Bedenken, denselben in dasjenige des Spinoza aufzunehmen, weil er I. Eth. pr. 31. schol., nachdem er von dem Intellectus actu finitus aut actu infinitus und Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, (dem wirklichen Verstande, er mag endlich oder unendlich sein) gesprochen hat, so bestimmt beifügt: „ratio, cur hic loquar de *intellectu actu*, non est, quia concedo *ullum* dari *intellectum potentiâ*, sed quia omnem confusionem vitare cupio etc." *) („Der Grund, warum ich hier von dem wirklichen Verstande spreche, ist nicht etwa der, weil ich zugebe, es gebe irgend einen potentiellen, sondern weil ich jedes Mißverständniß zu vermeiden wünsche.") Spinoza besorgte ohne Zweifel, das absolute, ganz undeterminirte Denken der Substanz zu trüben, wenn er auch nur einen Intellectus potentiâ in demselben zuließe.

Kuhn**) hat, indem er noch die Lehre von der Priorität der Substanz hinzunahm, einen gewaltigen Angriff auf Spinoza's Lehre in folgender Form gemacht: „Ich möchte den Leser auf die

---

*) Damit stimmt überein I. Eth. pr. 33. schol: 2. „Omnes, quos vidi, philosophi concedunt, nullum in Deo dari intellectum *potentiâ*, sed tantum *actu*.

**) Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834.

drei Punkte aufmerksam machen, die, so lange sie dem Spinozischen Lehrgebäude für wesentlich gelten, hindern werden, es für ein durchaus begreifliches System zu halten. „Einmal mit einem Wunder ist jede Philosophie behaftet,“ sagt Jacobi; die spinozische aber hat ihrer drei:

1) Kann man nicht begreifen, wie etwas der Natur, und nicht zugleich der Zeit nach früher sein soll, wenn unter dem Verhältniß, das dadurch zwischen A und B gesetzt ist, keine blos logische Dependenz verstanden wird. Wenn ich alles Seiende als ein Ganzes schlechthin betrachte (Opp. posth. p. 527. oder 4. Brief am Ende), und mir unter der Idee des Ewigen vorstelle, also in Ansehung des Ganzen selbst sowohl als seiner Theile, kurz in Ansehung der Einheit und Vielheit, die Zeit und die Succession in der Zeit schlechthin ausschließe, so ist in diesem Ganzen alles gleich ursprünglich und mit Einem Schlag vorhanden. Was soll ich mir unter dem Frühern und Spätern in einem solchen Ganzen denken? Reell unterschiedene Dinge? Dann ist das Ganze als solches aufgehoben. Gesetzt also auch die Spinozische Vorstellung dieses Verhältnisses sei nicht irrig, so ist sie wenigstens transcendent.

2) Man unterscheidet in der Totalität des Seienden a) das schlechthin unendliche Wesen; b) das unendliche und endliche Wesen zugleich, d. h. den Uebergangspunkt des schlechthin Unendlichen zum schlechthin Endlichen; c) das schlechthin Endliche. Aber diese Betrachtungsweisen erscheinen entweder als bloße logische Abstractionen, oder, wenn es anders sein soll, sind sie einem endlichen Geiste wenigstens schlechthin unbegreiflich. Was man in dem letztern Falle noch begreifen kann, ist etwas rein Negatives, ich meine die Einsicht, daß das dreifache Verhältniß des ganz Unendlichen, halb Unendlichen, und ganz Endlichen nicht logisch genommen werden dürfe. Aber indem wir uns nach einem bejahenden Begriff, nach einer positiven Idee oder Anschauung dafür umsehen, bleibt unser Vermögen hinter dem Streben absolut zurück.

3) Der regressus in infinitum, durch welchen die einzelnen Dinge gegenseitig und reell von einander abhängig vorgestellt werden, ist entweder die Totalität des Seienden selbst, oder man findet

überall keinen Anknüpfungspunkt mit dem Unendlichen erster und zweiter Ordnung.“

Was den ersten Punkt betrifft, so ist er durch das, was bei Behandlung der allgemeinen Principien bemerkt worden ist, großen Theils schon erledigt. Nur noch so viel: Die Substanz ist das sich selbst modificirende, bestimmende, Veränderungen eingehende, sich auf unendliche Weise thätig äußernde Wesen. Die Thätigkeitsäußerungen lassen sich aber immer vom Wesen selbst unterscheiden. Das Seiende, Substantielle ist das Begründende. Die Modificationen gehen an der Substanz vor, und zugleich aus ihrer Natur hervor. In dem ewigen Wesen, indem es sich von Ewigkeit her thätig äußert, werden diese Thätigkeiten, diese Manifestationen als nothwendige Wirkungen betrachtet. Und somit kommt eben der Substanz Priorität zu.

Nun kommt unstreitig Nummer 2. hauptsächlich in Betrachtung. Verweilen wir bei der Unterscheidung in ganz Unendliches, halb Unendliches, und ganz Endliches, wozu die unmittelbaren und mittelbaren Affectionen Spinoza's Veranlassung gaben, so häufen sich freilich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten, und es scheint sich statt eines Verknüpfungsgliedes eher eine Scheidewand zu bilden. Sind wir aber billig genug, das Wesentliche der Theorie von den unmittelbaren Modificationen aufzufassen, so werden wir, anerkennend, daß überhaupt die Bemühung, den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen zu erklären, die schwierigste von allen ist, uns überzeugen, daß es wohl daran gethan ist, die allgemeinsten, generellsten Bestimmungen, Richtungen, Normen den speziellen und einzelnen Determinationen überzuordnen. Gerade wie der allgemeinste Begriff: Substanz, Sein, an die Spitze gestellt ist, so ist es höchst angemessen, nicht gleich die Einzeldinge, sondern die allgemeinen Züge, Gesetze, Gegensätze, denen die Einzelerscheinungen folgen, hervorzuheben. Was würden die nämlichen Leute, die sich so gut auf das Klagen verstehen, für einen Lärm erheben, wenn z. B. eine einzelne Bewegung als erste Modification der Ausdehnung erwähnt worden wäre, ohne daß der allgemeine Gegensatz von Ruhe und Bewegung, und das allgemeine Gesetz der

Bewegung geltend gemacht worden wäre? Man kann freilich wieder einwenden, Spinoza erkläre sich ja gegen die Abstracta und das Generelle — allein genug, daß er, vom sichern Genius geleitet, den eben bezeichneten Weg eingeschlagen hat.

Einen starken Beweis dafür, daß Spinoza viel auf die steten, ewigen Normen und Gesetze der Natur hielt, gibt folgende Stelle aus dem Tractat über die Ausbildung des Verstandes. „Es ist zu bemerken, daß ich unter der Reihe von Ursachen und realen Wesen nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge, sondern die Reihe der feststehenden und ewigen Dinge (seriem rerum fixarum aeternarumque) verstehe.“ „Das innerste Wesen der Dinge beruht auf festbestimmten und ewigen Dingen, und muß zugleich aus den Gesetzen, die in diese Dinge wie in ihre wahren Urkunden eingeschrieben sind, wonach alles Einzelne geschieht und sich ordnet, abgeleitet werden.“ Eben so lautet eine Stelle des theologisch-politischen Tractates folgendermaßen: „Weil die Naturgesetze sich auf Unendliches erstrecken, und von uns unter der Form der Ewigkeit erfaßt werden, und die Natur ihnen gemäß in bestimmter und unveränderlicher Ordnung ihren Gang geht, weisen sie auf Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit hin.“

Nunmehr hält es nicht mehr schwer, auch den dritten Einwurf wegen des unendlichen Regresses der endlichen Dinge zu entkräften. Diese gehen eben nach ewigen Gesetzen, in bestimmten Grundrichtungen, aus dem Unendlichen hervor; es sind stete, unerschütterliche Normen, nach denen sie fort und fort entstehen.

Ich kann mich nicht enthalten, in Bezug auf Nummer 2 noch eines Vorwurfes von Schaller zu gedenken, welcher auch an diejenigen sich anschließt, welche sich darin gefallen, Spinoza alles Mögliche anzuhaben. „Spinoza selbst spricht auch von nothwendigen Modificationen, welche in ewiger und unendlicher Weise aus den göttlichen Attributen folgen, und welche eben darum nicht von außen bedingt fortwährend existiren; gerade um die Erkenntniß dieser Modificationen ist es in der Physik zu thun: denn hierunter kann nichts Anderes verstanden werden, als die ewigen

Gesetze der Natur, die constanten allgemeinen Formen der Körperlichkeit, ohne welche diese nicht existiren und nicht gedacht werden kann. Für die Deduction dieser Formen aber liegt in dem Begriffe der Ausdehnung als eines Attributes der Substanz kein Princip; die Empirie muß äußerlich hinzutreten, und das Denken nimmt nur das empirisch Gegebene in Empfang, um alle qualitative Bestimmtheit, allen Schein des Lebens davon abzustreifen, und es als ein Moment der Ausdehnung zu setzen. Ja, wie aus dem Begriffe der Ausdehnung selbst, wie er von Spinoza gefaßt wird, keine nothwendige Bestimmtheit deducirt werden kann, so gibt es auch keine; und Spinoza verfährt ganz consequent, wenn er den Begriff der nothwendigen Modification wieder fallen läßt. Die Ausdehnung allein ist das wahrhaft Ewige, Unveränderliche in dem Reiche der Körperlichkeit, und alle weitere Bestimmtheit ist von außen bedingt, und dem momentanen Verschwinden hingegeben."

Dies enthält viel Einseitiges und Hartes. Gerade in der Behauptung, daß Spinoza die nothwendigen Modificationen consequenter Weise wieder fallen lasse,*) liegt keine Genauigkeit. Dies hat nur in soweit einen Sinn, als Spinoza nicht immerfort der unstreitig subtilen Unterscheidung von unmittelbaren und mittelbaren Modificationen Erwähnung thut; dagegen hält er das Schema:




durch die ganze Ethik hindurch fest. Ruhe und Bewegung bleiben also auch constante allgemeine Formen der Körperlichkeit, und es mangelt nicht so völlig an aller weitern Bestimmtheit, daß nichts als der allgemeine Begriff der Ausdehnung dominire. — Der Vorwurf aber, daß die Empirie äußerlich hinzutrete, und das em-

*) Auch Erdmann sagt, Spinoza habe sogleich die nothwendigen Modificationen zurückgenommen.

pirisch Gegebene vom Denken in Empfang genommen werde, hat nicht mehr Gewicht, als jener früher schon behandelte, daß die Attribute nicht a priori aus dem Begriffe der Substanz deducirt seien. Wo sind constante Formen, Gesetze, Gegensätze in den neuern naturphilosophischen Systemen, die anders als auf empirischem Wege gefunden wären? Ja, wäre es auch nur Gewinn für die Wissenschaft, wenn solche Bestimmungen rein a priori gemacht, wenn Kräfte, Gasstoffe u. s. w. ohne Rücksicht auf die Erfahrung aufgeführt würden? Uebermüthige und zugleich unwissenschaftliche Forderungen unter dem Scheine der höchsten Wissenschaftlichkeit! — Aber es soll vollends von dem durch Empirie Erworbenen alle qualitative Bestimmtheit bis auf den Schein des Lebens abgestreift worden sein? Folglich hat uns Spinoza die Natur als einen Leichnam hingeworfen! — Die lieblichen Schlußworte: „alle weitere Bestimmtheit ist von außen bedingt, und dem momentanen Verschwinden hingegeben," entsprechen den frühern: „Wird unter der Bestimmtheit der Ausdehnung, dem Modus, nichts weiter verstanden als das Einzelne: die res singulares, so liegt es unmittelbar in dem Begriffe des Modus, daß derselbe von außen bedingt ist, daß er in jedem Momente sich verändert, wechselt, und verschwindet, also keine wahrhafte Realität hat." Trauriges Loos aller Modificationen, die Spinoza in dem Wesen der Substanz begriffen und gegründet wähnte, die er als mit Nothwendigkeit aus ihr hervorgehend betrachtete; sie sind, wie es scheint, nur von außen her bedingt, nur lose mit der Substanz verknüpft, und schwinden als unreal dahin.

Woran hält es am Ende? An nichts Anderm als diesem: Spinoza's Substanz soll todt, oder wenigstens scheintodt sein, damit sich unsere neuern Vivificatoren recht hervorthun können: sie wollen es allein sein, die eine lebensvolle Substanz, und lebensvolle Bestimmtheiten, die nicht verschwinden, besitzen.

Wie die Attribute der Ausdehnung und des Denkens von einander unabhängig sind, so sind es auch die Modificationen. Ausgedehntes ist ausschließend aus dem Attribute der Ausdehnung herzuleiten; es ist rein nur durch Anderes, das ausgedehnt, körperlich ist, bestimmt, und es bringt hinwieder nur Erscheinungen in der

Körperwelt hervor; Geistiges ist eben so einzig durch Geistiges bedingt, und wieder Geistiges bedingend. Es findet kein Einfluß, keine Wechselwirkung zwischen den ausgedehnten Dingen und dem Gebiete der Vorstellungen Statt. Die Modi des Denkens und die der Ausdehnung entsprechen sich auf nothwendige Weise, ohne im geringsten von einander abzuhängen.*) Die Substanz bringt, indem sie sich als denkendes Wesen determinirt, Seelen oder Vorstellungen, und, indem sie sich als ausgedehntes Wesen determinirt, Körper und Veränderungen an diesen hervor; die beiderseitigen Erscheinungen gehören zusammen: denn Bewußtsein begleitet jedes Ding und jede Thätigkeit desselben.

Spinoza sagt II. Eth. pr. 7.: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist eben dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“**) — Folgesatz. — „Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal (wie wir sagen: objectiv, äußerlich) erfolgt, das erfolgt alles in der gleichen Ordnung und im gleichen Zusammenhange in Gott objectiv“ (wie wir sagen: subjectiv, in Bezug auf die Vorstellungen). — Erläuterung. „Hier müssen wir uns das ins Gedächtniß zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich: Alles, was von dem unendlichen Verstande als das Wesen der Substanz ausmachend erkannt werden kann, gehört zu der einzigen Substanz, und folglich ist die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefaßt wird.***) So ist auch eine Modification der Ausdehnung und die Idee dieser Modi-

---

*) Es darf niemanden befremden, daß man oft Vergleichungen zwischen dieser Theorie und der Lehre von der prästabilirten Harmonie angestellt, und die Vermuthung geäußert hat, jene könnte vielleicht diese veranlaßt haben.

**) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

***) Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.



fication ein und dasselbe Ding, auf zwei Weisen ausgedrückt." — „So lange die Dinge als Modificationen betrachtet werden, müssen wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen einzig durch das Attribut des Denkens erklären; und in sofern sie als Modificationen der Ausdehnung betrachtet werden, muß eben so die Ordnung der ganzen Natur ausschließend durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden; und eben dies gilt auch von den andern Attributen." — Eth. III. pr. 2. „Es kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder Ruhe, oder irgend etwas Anderem bestimmen."*)

Nachdem Sigwart sich so geäußert hat, es sei die Eine reine Substanz, das Eine reine Sein, das (in Beziehung auf die bestimmten Attribute) Weder-Noch, was sich in den Körpern und in den Seelen individualisire, fügt er die harten Worte bei: „Wie nun aber aus diesem schlechthin unbestimmten, leeren und ausgeleerten Weder-Noch die endlich wirklichen Dinge hervorgehen können, ist völlig unbegreiflich. Aus diesem Weder-Noch können die so durchgängig bestimmten Dinge, daß jedes hat was zu seiner Natur gehört, und nicht hat was und weil es zu seiner Natur nicht gehört, schlechthin nicht begriffen werden. Es fehlt an einem Principium individuationis, und somit an der lebendigen Copula zwischen der Substanz und den endlichen Dingen, wie an einer solchen Copula zwischen den Attributen der Substanz."

Ein Theil der Klage möchte noch hingehen; sehen wir doch, daß Spinoza selbst Einiges desiderirte, indem der 72. Brief folgendes Geständniß enthält: „Wenn du mich frägst, ob aus dem bloßen Begriffe der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge a priori bewiesen werden könne, so glaube ich schon klar genug gezeigt zu haben, daß dies unmöglich ist, und daß eben darum auch die Materie von Cartesius nicht richtig durch Ausdehnung definirt

*) Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum neque ad quietem, nec ad aliquid aliud determinare potest.

ist,*) indem sie nothwendig durch ein Attribut erklärt werden muß, welches ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Doch ich werde vielleicht später einmal, wenn mir das Leben bleibt, mit dir bestimmter hierüber eintreten; denn bis jetzt konnte ich noch nichts Genügendes darüber abfassen." Es bleibt hier ein weites Feld für Muthmaßungen, wie viel Spinoza concedirt, und was er vermißt habe; Winke genug aber enthält die Stelle selbst, daß er gleichwohl die Zuversicht hatte, besonders in Vergleichung mit Cartesius Vieles geleistet zu haben, indem er den Begriff der Bewegung aufnahm, und die Ausdehnung zu einem Attribute erhob, welches ewige und unendliche Wesenheit und Actuosität enthält. — Schaller,**) der Spinoza eben jenen Vorwurf macht, hebt besonders das hervor, daß die Ausdehnung ohne Negation, ohne Trieb, ohne etwas einen Prozeß Begründendes, ohne constante Formen und Gesetze, woraus sich die Gestaltung und Gliederung der Einzeldinge herleiten ließe, hingestellt werde; und so scheint ihm der Begriff der Ausdehnung als Attributes der Substanz kein Princip für die Deduction der einzelnen Erscheinungen zu enthalten. Was diesen Einwurf, so weit er dem Attribute gilt, betrifft, so scheint er schon dadurch ziemlich entkräftet zu werden, daß der Pantheismus in seinen bisherigen Formen immer den Gegensatz des Geistigen und Ausgedehnten unter irgend welchen Benennungen, vorzüglich unter den Namen: Ideales und Reales, festgehalten hat. Und wie könnte auch leicht anders verfahren werden? Will man also Berücksichtigung der Kräfte oder Gesetze der Natur, so müßten diese wohl auf irgend eine Weise ähnlich derjenigen, wie Spinoza Bewegung und Ruhe der Ausdehnung untergeordnet hat, an die Ausdehnung geknüpft werden.

---

*) Damit ist zu vergleichen, Epist. 70, worin es heißt: „Aus der Ausdehnung, wie sie Cartesius faßt, nämlich als eine ruhende Masse, ist es nicht nur schwer, sondern sogar rein unmöglich, die Existenz der Körper zu erklären.

**) Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit. Leipzig 1841. Erster Theil. S. 342.

Betrachten wir aber etwas genauer die Zumuthung, diese Kräfte aufzuführen, so entschuldigt nicht etwa bloß den Spinoza der Standpunkt der Naturkenntniß seines Zeitalters, sondern es ist ihm sogar als ein sicherer Takt nachzurühmen, daß er bei dem Allgemeinen stehen geblieben ist. Denn selbst seit die Naturwissenschaft so unendliche Fortschritte gemacht, seit man die Gase, die elektrische, galvanische, magnetische Kraft und so viele andere Principien kennen gelernt hat, ist es doch noch nicht gelungen, das Entstehen der organischen Wesen zu erklären, und alle ins Detail gehenden Versuche der Neuern, das Weltall zu construiren, sind nicht ohne Grund den Kosmogenien der Alten verglichen worden. Wie lange mag es vollends noch dauern, bis ein Princip der Individualisirung, auch nur in dem Sinne genommen, daß bewiesen werden könnte, es hätten gerade die und die Thierarten nothwendig entstehen müssen, aufgefunden sein wird? — Kehren wir zu Sigwart zurück, so ist damit gleich seine Forderung eines Princips der Individuation als eine zu hoch gespannte abgewiesen; und wenn er gleich Andern eine lebendige Copula zwischen dem Unendlichen und den endlichen Dingen vermißt, so kommt es eben sehr in die Frage, ob nicht die allgemeinen Bestimmungen, die Spinoza wählte, speziellen, wie sie verlangt werden, ohne daß doch gezeigt wird, welches diese sein sollten, vorzuziehen seien. Daß er sich die Substanz allgenugsam dachte, um die mannigfaltigen Einzeldinge hervorzubringen, ist offenbar, und eben so nicht zu bezweifeln, daß er sich die Frage vorgelegt habe, ob er einzelne ihm bekannte Kräfte erwähnen solle; allein er that darauf Verzicht, weil er einsah, daß solche einzelne Factoren nicht ausreichen, um die Construction des Alls vorzunehmen und die Derivation aller Arten von organischen Wesen durchzuführen. — Wenn sodann der Mangel einer Copula zwischen den Attributen der Substanz selbst gerügt wird (Vgl. auch Erdmann); so muß diesem wenigstens das entgegengehalten werden, daß er, so gewiß sie eben zu Einer Substanz gehören, ein harmonisches Zusammenwirken voraussetzte; und es war ihm nun einmal, weil er fest überzeugt war, daß Geistiges nicht das Materielle aus sich herausgedacht, noch auch das Körper-

liche Geistiges habe hervorbringen können, nicht möglich, ein anderes Verhältniß zwischen beiden zu statuiren. — Allein wie mochte doch Sigwart, bei seiner sonst so ruhigen und würdigen Haltung, darauf gerathen, die Substanz durch jene harten Worte zu bezeichnen: „das schlechthin unbestimmte, leere und ausgeleerte Weder=Noch?“ Diese Bezeichnung enthält viel Widriges und Ungegründetes. Wie? das allvollkommene, Alles begründende und in sich schließende Wesen soll der Leerheit verdächtigt werden? Schönes Vorrecht des Theismus, Alles aus der bloßen Willkür des Gedankens abzuleiten, und damit jeder weitern Nachfrage nach Gliederung und Individualisirung überhoben, und vor jeder Klage gesichert zu sein, daß es an einem Princip für die Körperwelt und die in ihr vorkommende Mannigfaltigkeit mangle! — Es ist auch, wie wir oben gesehen haben, nicht genau, wenn Sigwart irgendwo die Substanz attributlos nennt. Undeterminirt, unbestimmt ist sie allerdings, im Gegensatze gegen die Determinationen, Affectionen, aber die allgemeinen Attribute des Denkens und der Ausdehnung sind ihre ewigen, von einander unabhängigen Eigenschaften, die sich eben deshalb nicht erst zu scheiden brauchten. Und wenn schon gesagt wird, daß die ausgedehnte und die denkende Substanz eine und dieselbe sei, so wird um dieser Einheit willen jene Zweiheit nicht aufgehoben. Die Substanz ist von Ewigkeit her denkend und ausgedehnt, insofern aber gleichwohl noch undeterminirt, bis die einzelnen Daseinsweisen in beiden Richtungen aus ihr hervortreten.

Daraus, daß die Modificationen der Ausdehnung und die des Denkens ganz unabhängig von einander sind, ergibt sich zweierlei: 1) daß beiden Arten der Modificationen ganz gleiche Dignität, gleicher Rang zukommt; 2) daß das Spinozische System weder ausschließend einen realistischen, noch einen idealistischen Charakter hat, sondern Realismus und Idealismus zu vereinigen sucht, was auch schon die Lehre von den Attributen gezeigt hat. An diesem ausgemachten Resultate des Spinozismus sollte man sich durchaus durch nichts irre machen lassen, und noch weniger geschäftig sein, Einiges hervorzusuchen, welches den Parallelismus aufzuheben scheinen könnte. Man hat vorzüglich an der Behauptung Spi-

noza's Anstoß genommen, daß, je trefflicher ein Körper, um so trefflicher auch seine Seele sei. (II. Eth. pr. 13. schol.) Allein man kann nicht nur nicht beweisen, daß dieser Satz geradehin aussage, es sei eine Seele darum vorzüglicher, weil ihr Körper vorzüglicher sei, sondern man muß auch zugeben, daß der Sinn ganz wohl nur der sein kann: „Da die zwei Reihen der denkenden und der ausgedehnten Dinge aus den von einander unabhängigen Attributen des Denkens und der Ausdehnung hervortreten, so laufen sie ganz parallel neben einander fort, und wo ein Einzelding in der einen Beziehung Vorzüge vor den übrigen besitzt, besitzt es sie zugleich auch in der andern. Nun scheint es freilich Vielen fatal, daß Spinoza den Körper als das Maß bestimmende Glied wählt, während eben so gut die Seele hätte hervorgehoben und gesagt werden können: je vollkommener eine Seele, desto vollkommener ist auch ihr Körper. Allein mich dünkt, Spinoza habe gerade den schicklichern Maßstab gewählt. So lange es dem Menschen nicht gegönnt ist, sich von einem puren puten Geiste eine deutliche Vorstellung zu machen; so lange wir im Grunde darauf beschränkt sind, Bewußtsein und Denken als mit einem Organismus verbunden zu betrachten, so will es nicht recht angehen, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, wenn man noch so geneigt sein mag zuzugestehen, daß der Geist der Miene des Menschen Ausdruck verleihe. Sehen wir besonders auf den niedrigern Kreis der animalischen Wesen, so trügen wir doch gewiß Bedenken, den umgekehrten Satz aufzustellen. — Dies hängt genau mit einer Aeußerung Spinoza's im 58. Briefe zusammen (worin er sich herabläßt, den Glauben an Gespenster zu bekämpfen): „Den Grund, der darin besteht, daß du annimmst, da ein Körper ohne Seele bestehen könne, müsse auch eine Seele ohne Körper bestehen können, halte ich für widersinnig. Sage mir doch: ist es nicht auch wahrscheinlich, daß es Gedächtniß, Gehör, Gesicht u. s. w. ohne Körper gebe, weil wir Körper ohne Gedächtniß, Gehör, Gesicht u. s. w. antreffen? Oder gibt es eine Kugel ohne Kreis, weil es einen Kreis ohne Kugel gibt?"

Den Schlu dieses Abschnittes mag die Lehre bilden, daß alle

Dinge eben darum, weil sie dem unbeschränkten, allvollkommenen Wesen entstammen, vollkommen seien. I. Eth. pr. 33. schol. 2. „Aus dem Vorhergehenden folgt klar, daß die Dinge von Gott in der höchsten Vollkommenheit hervorgebracht worden sind, da sie ja aus der vollkommensten Natur nothwendig hervorgegangen sind."*) Dies schließt Abstufungen, wornach uns das eine verhältnißmäßig vollkommener erscheint, als das andere, nicht aus. Daher bemerkt Spinoza am Ende des Anhanges zum ersten Theile der Ethik: „Denen, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, daß sie sich einzig durch die Vernunft leiten lassen, antworte ich nur: weil es ihm nicht an Stoff gebrach, Alles von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit zu erschaffen; oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seines Wesens so umfassend sind, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, hinreichten." — Es ist gleichwohl von Mehrern die Klage erhoben worden, es fehle dem Spinozismus an dem Begriffe der Entwickelung, des Fortschrittes, der Vervollkommnung der Welt. Wenn auch, heißt es, gelehrt werde, Alles entstamme der vollkommensten Natur, so sei darunter doch nur die unbedingte Macht (potentia) gemeint; und wenn es laute, Alles sei vollkommen, so bedeute dies doch nur so viel: jedes Ding sei, weil es als nothwendiges Product der Substanz betrachtet werden müsse, so wie es sei (es möge sein, wie es wolle) vollkommen, ohne Rückblick auf die Vergangenheit und ohne Hinblick auf die Zukunft. Da dies indessen hauptsächlich in Bezug auf die Menschheit gelten muß, und in das ethische Gebiet hinübergreift, so wird sich später zeigen, ob Spinoza's Moral das sittliche Fortschreiten des Einzelnen und der Gesammtheit begünstige oder nicht.

---

*) Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt.

Anmerkung.

Es ist schon oben des unseligen Versuches von Thomas, das Hauptprincip des Spinozismus, daß es nur Eine Substanz gebe, wegzuräumen, gedacht worden; nunmehr können wir bestimmter darüber eintreten, und das prüfen, was an die Stelle jenes Grundsatzes gesetzt werden soll. „Spinoza, sagt er, kannte keine Substanz, welche als Grund der Attribute der Ausdehnung und des Denkens betrachtet werden sollte, er kannte nur die absoluten Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, die ewig waren und eben deswegen auch seine ewige Gottheit constituirten." Und indem er bald sagt, die Annahme der einzigen Substanz sei bloß eine Fiction, bald, Spinoza habe von ihr ernstlich nichts wissen wollen, stützt er seine Ansicht darauf, daß, indem jedes Attribut als ein durch und für sich selbst zu begreifendes, unabhängiges und ewiges gesetzt werde, es für ein substantielles, mithin für eine Substanz erklärt werde. „Die Proposition, daß jedes Attribut einer Substanz durch sich begriffen werden müsse, stellte in der That für jeden, der in die Sache, nicht aber in die Worte eindringt, die Substantialität der Attribute so genau und bestimmt fest, als nöthig war." — Dieser Ansicht stehen nicht nur die Stellen der Ethik entgegen: „Es gibt im ganzen Sein der Dinge nur eine einzige Substanz; die denkende und die ausgedehnte Substanz ist eine und dieselbe Substanz;" sondern ganz vorzüglich die bestimmte Erklärung Spinoza's, daß darum, weil jedes Attribut durch sich begriffen werde, die Einheit der Substanz nicht getrübt, noch aufgehoben werde: I. Eth. pr. 10. schol. „Daraus erhellt, daß, wenn schon zwei reell verschiedene Attribute, d. h. solche, deren eines ohne Hülfe und Einfluß des andern besteht, gedacht werden, wir daraus nicht schließen dürfen, sie machen zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen aus (duo entia sive duas diversas substantias constituere). Denn das gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen werden muß, weil ja alle Attribute, die sie besitzt, immer zugleich in ihr waren, und keines durch das andere hervorgebracht werden konnte, jedes



vielmehr die Realität und das Sein der Substanz ausdrückt. Es ist also gar nicht ungereimt, Einer Substanz mehrere Attribute beizulegen" u. s. f. Solche Aeußerungen Spinoza's haben für Jeden, der nicht überall hinter den Worten des Schriftstellers etwas Anderes wittert, Beweiskraft genug; gleichwohl mag auch noch ein Gegengrund gegen diese Theorie beigefügt werden, worauf sie selbst führt. Da Spinoza von unendlichen Attributen spricht, so müßten, wenn jedes Attribut zu einer Substanz erhoben wird, consequenter Weise, nicht bloß zwei, sondern unendlich viele Substanzen statuirt werden.

Thomas hat sodann eine seltsame Theorie herausgekünstelt, wonach Alles auf einfache Elemente oder Elementartheilchen zurückzuführen wäre. Er hat seine Ansicht am Ende seines Werkes in folgenden Sätzen concentrirt: „Spinoza's Methode ging aus von dem Satze, daß es in dem Gedankenkreise des menschlichen Geistes Begriffe gebe, die wahr sind, d. h. deren Inhalte, deren Wesenheit wirkliche Dinge, formale Wesenheiten entsprächen. Dieselbe Methode leitete ihn zu einfachsten Begriffen, als Repräsentanten und constituirenden Factoren aller Wahrheit, und mit gleicher Nothwendigkeit zu den ihnen correspondirenden einfachsten und ewigen Elementen aller Dinge. Zwei Classen solcher Elemente traten an die Spitze, die des objectiven (subjectiven) und die des formalen (objectiven, äußern) Daseins; sie wurden als selbstständige, absolute Substanzen der nächste und letzte Grund der Dinge, constituirten die ewige Gottheit, und hießen in Beziehung auf sie, als constituirende Factoren derselben, Attribute. Beide entwickelten sich in nothwendigem Parallelismus zu der unendlichen Reihe der endlichen Dinge, die alle als seiend in Gott unmittelbar aus dieser Schlußfolgerung sich ergaben, und diesen zu einem mit dem Inbegriffe der Einzeldinge identischen Wesen erhoben." Was das Verhältniß der einfachen Elementartheilchen zu dem, was hier als Substanz gilt, betrifft, so macht die Gesammtheit aller Elemente des Denkens nebst dem, was sich in unendlicher Reihe daraus ergibt, die denkende Substanz, und eben so die Gesammtheit aller Elemente der Ausdehnung nebst dem,

was sich fort und fort in der Körperwelt aus ihnen entwickelt, die ausgedehnte Substanz aus. Beide Substanzen zusammen aber machen die Gottheit aus. Damit darüber kein Zweifel übrig bleibe, mag noch folgende Stelle (S. 94) beigefügt werden: „Darum konnte er (Spinoza) auch an keine Gottheit denken, welche durch ihre Attribute ein ausgedehntes und denkendes Ding wurde, mußte er auch von einer solchen sprechen, quoad imaginationem, so war sie doch, quoad mentem, d. h. auf dem Wege der richtigen reflexiven Erkenntniß nur constituirt durch die beiden zwar selbstständigen, aber wegen der Uebereinstimmung zwischen formaler (objectiver) und objectiver (subjectiver) Essenz, auch ohne substantielles Band, zusammenhängenden Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, in welchen die Zusammenfassung aller einfachsten Elemente das Individuum der letzten Ordnung, die Natur oder Gott, ergab, als vollkommenstes Wesen, weil dann außer demselben keine Realität mehr zu denken war; er selbst aber war einig, unendlich, und der Inbegriff alles Seins." — Diese neue Theorie stützt ihr Erfinder nicht etwa bloß auf jene oft in Bezug auf den Regreß vorkommende Formel: „und so ins Unendliche fort (et sic in infinitum)", sondern auch theils auf mehrere Stellen in dem Tractatus de intellectus emendatione, theils vorzugsweise auf einige Aeußerungen in den Briefen. Die Briefe von und an Oldenburg scheinen wenig hierauf Bezügliches zu enthalten; dagegen mag ein Brief von Blyenbergh, auf welchen besonderes Gewicht gelegt wird, citirt, und die Art der Beantwortung geprüft werden. Blyenbergh schrieb im Jahr 1665 an Spinoza unter andern Folgendes (Epist. 37.): „Der vierte Punkt ist, was du unter den Worten verstehest, die Ludwig Meyer in der Vorrede in deinem Namen geschrieben hat, nämlich: „„Unser Autor (Spinoza) gibt zwar zu, es gebe in der Natur der Dinge eine denkende Substanz, aber er leugnet, daß sie das Wesen der menschlichen Seele ausmache; er behauptet, auf gleiche Weise, wie die Ausdehnung durch keine Schranken begrenzt ist, sei auch das Denken durch keine begrenzt; und folglich sei, wie der menschliche Körper nicht absolut, sondern nur auf eine gewisse Weise nach den Gesetzen

der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe determinirte Ausdehnung sei, eben also auch der Geist oder die menschliche Seele nicht absolut, sondern durch die Gesetze der denkenden Natur durch Ideen auf bestimmte Weise determinirtes Denken, welches nothwendig jedes Mal da gegeben sei, wo ein menschlicher Körper zu sein beginne.'" Hieraus scheint zu folgen, daß, so wie der menschliche Leib aus tausend Körperchen zusammengesetzt ist, auch der menschliche Geist aus Tausenden von Gedanken bestehe;*) und daß, wie der menschliche Leib in jene Tausende wird aufgelöst werden, aus denen er zusammengesetzt wurde, auch unsere Seele, wenn sie den Körper verläßt, in eben so viele Gedanken, woraus sie bestand, werde aufgelöst werden. Und so wie die aufgelösten Theile unsers Körpers nicht weiter vereinigt bleiben, sondern andere Körper sich zwischen sie eindrängen, so scheint auch zu folgen, daß, bei der Auflösung unserer Seele, jene unzähligen Gedanken, aus denen sie bestand, nicht länger verbunden bleiben, sondern sich zerstreuen; und wie die aufgelösten Körper zwar bleiben, jedoch nicht als menschliche, so werde durch den Tod unser denkendes Wesen zwar nicht so aufgelöst, daß gar kein Gedanke oder kein Denkendes fortdauerte, aber doch so, daß ihm nicht mehr das bleibe, was es zu einer menschlichen Seele machte. Daher ist mir, als ob du annehmest, die denkende Substanz des Menschen werde verändert und aufgelöst, gleich den Körpern, ja einige könnten sogar, wie du, wenn mich das Gedächtniß nicht täuscht, einmal von den Gottlosen versichertest, völlig untergehen, und gar keine Gedanken übrig behalten."

Wie benimmt sich nun Spinoza? Er antwortet erst nach der Rückkehr von einer Reise, vor welcher Blyenbergh ihn ausdrücklich gebeten hatte ihm zu schreiben, und erst nachdem er eine zweite Zuschrift, welche einige Spuren des Unwillens über die Zö-

*) Unde sequi videtur, sicut corpus humanum ex millenis compositum est corporibus, ita etiam humanam mentem ex millenis constare cogitationibus.

gerung enthielt, empfangen hat. Und die Antwort selbst besteht im Wesentlichen nur darin, daß er Blyenbergh bittet, von seinem Verlangen wegen näherer Erörterung gewisser Punkte abzustehen — was denn auch dem Briefwechsel ein Ende machte. So leid es einem thut, daß Blyenbergh so abgefertigt werden mußte, theils um seiner selbst willen, theils um der Nachwelt willen, welche ebenfalls sich des nähern Aufschlusses erfreut hätte, so begreiflich ist es doch, daß Spinoza, seiner Humanität ungeachtet, sich so zurückzog. Es hatte sich nämlich in den Briefen immer mehr der ungeheure Abstand ihrer Ansichten hervorgethan. Blyenbergh war nicht bloß Theist, sondern er hielt sich auch an die positive Religion. Daneben setzte Blyenbergh dem Spinoza mit bald mehr bald weniger scharfsinnigen Einwürfen, namentlich solchen, die sich auf den Begriff der Nothwendigkeit bezogen, zu, und ermangelte nicht, vorzüglich die Consequenz für die Moral hervorzuheben. Endlich waren seine Zumuthungen solcher Art, daß es Spinoza großen Zeitaufwand und viele Mühe gekostet hätte, sie zu erfüllen. Gerade in dem Briefe, woraus ein Bruchstück angeführt worden ist, forderte Blyenbergh neben dem erwähnten Punkte, Aufschluß darüber, was in den Cartesianischen Principien und den metaphysischen Betrachtungen die Ansicht des Cartesius und was hingegen seine eigene sei; ob es einen Irrthum gebe, und worin er bestehe; in wie fern er behaupte, daß es keinen freien Willen gebe; daß ihm einige der hauptsächlichsten Definitionen, Axiome, Postulate, worauf sich Spinoza's Ethik gründe, mitgetheilt werden möchten, um besonders den Satz sich erklären zu können, „daß die Beständigkeit, womit wir wünschen, daß jeder das Seinige für sich habe, aus der klaren Erkenntniß Gottes und unserer selbst entspringe." Es wird jeder gestehen müssen, daß die Fragen schnell hingeschrieben waren, die Antworten aber eigentliche Abhandlungen veranlaßt hätten. So ist es gewiß leicht erklärbar, daß Spinoza keine Lust haben konnte, allen den zudringlichen Forderungen zu entsprechen — wenn schon von Blyenbergh das freundliche Wort beigefügt war: „Ich wünschte, daß ich deine Mühe durch irgend eine Gefälligkeit vergelten dürfte." — Kann nun denn aber Spinoza's Stillschweigen

über jene Grundbestandtheilchen aller ausgedehnten und denkenden Dinge zu Gunsten derselben entscheiden, da noch so viele andere Punkte auf gleiche Weise unerörtert geblieben sind? Diese Interpretation ist gerade so sonderbar, als die, welche Thomas in Bezug auf die Ethik geltend macht. Da dieses Werk so viel als nichts enthält, das die erkünstelte Theorie begünstigt, so ist es unsäglich, was alles in Rücksicht auf dasselbe vorausgesetzt, und mit welchem Raffinement ihm eine andere Tendenz untergeschoben wird. Doch es lohnt sich wahrlich nicht der Mühe dabei zu verweilen: denn was solchermaßen das Gepräge der Unnatürlichkeit und Unwahrheit an sich trägt, wird von selbst fallen, wenn es sich noch so sehr geltend zu machen sucht. Dagegen mögen noch zwei Punkte erwähnt werden, welche diese moderne Theorie an sich als nichtig und verwerflich darstellen. Fürs erste ist es gar nicht möglich, eine deutliche Vorstellung davon zu gewinnen, was unter den Elementartheilchen des Denkens zu verstehen sei. Zweitens ist die Lehre von Urtheilchen, Atomen, Monaden, überhaupt Spinoza's Lehre ganz fremd. Da, wo er den Satz, daß die absolut unendliche Substanz untheilbar sei, zu beweisen sucht, macht er darauf aufmerksam, daß, wenn sie theilbar wäre, die Theile entweder die Natur der Substanz behalten oder nicht behalten müßten. Im ersten Falle wären alle Theile eben so viele Substanzen, im zweiten würden sie Substanz zu sein aufhören, und wie könnten heterogene Theile sie selbst ausmachen?

Einen andern nicht unbedeutenden Mangel glaubte Carl. Phil. Fischer*) an der Substanz zu entdecken. „Das Grundwesen existirt nicht an sich selbst, sondern nur in den Attributen oder Grundbestimmungen der Ausdehnung und des Denkens, und mithin einerseits als räumliches, anderseits als wissendes Grundwesen. Indem das Grundwesen nicht an sich selbst, sondern nur in seinen Attributen existirt, ist es an sich nur die abstracte Identität derselben. Als diese abstracte Identität ist es die eben so unlebendige

*) Die Idee der Gottheit. Stuttgart 1839. S. 6.

wie ungeistige, und mithin schlechthin unreale Indifferenz des Seins und des Bewußtseins. — Der Grundirrthum des substantiellen Pantheismus*) ist die Unrealität und Unwahrheit seines Princips selbst." — Mich dünkt, Fischer bekämpfe ein von ihm selbst geschaffenes Phantom. Würden wir das nämliche Experiment mit irgend einem endlichen Wesen vornehmen, daß wir ihm nämlich seine Attribute abstreiften, so würde sich das Gleiche, aber auch die Leerheit des Versuches zeigen. Was würde Fischer sagen, wenn wir ihm selbst nicht nur den Körper, sondern auch den Geist entziehen und dann ausrufen wollten: Seht da ein pures Nichts, die höchste Unrealität! Die Attribute constituiren eben das Wesen; will man dieses an und für sich, von Attributen entblößt, auffassen, so wird es freilich ein Nichts, aber eben um dieser haltlosen Entblößung willen. — Vielleicht möchte sich aber Fischer darauf stützen, daß die Substanz undeterminirt (indeterminata) genannt werde. Allein dieser Ausdruck bedeutet nicht: attributlos, sondern: unmodificirt. — Man könnte versucht sein, noch beizufügen, daß, wenn auch Ausdehnung und Denken weggedacht würden, die Substanz noch nicht so ganz unreal erschiene, wegen der übrigen uns unerkennbaren Attribute.

---

## 3. Die Lehre von der menschlichen Seele.

### a. Von der Natur der menschlichen Seele und ihrem Verhältnisse zum Körper.

Der Mensch steht zu der göttlichen Substanz in dem nämlichen Verhältnisse, wie alle Einzeldinge, welche nichts als Modificationen derselben sind.**)

---

*) Dies ist die Benennung des spinozischen Pantheismus, als dessen Hauptlehre die von der Substanz anzusehen ist.

**) Es könnte seltsam scheinen, daß Spinoza, der so oft von Gott sagt: quatenus humanae mentis essentiam constituit, doch

Und zwar ist er dem Leibe nach eine Modification der Substanz, in sofern ihr das Attribut der Ausdehnung zukommt, der Seele nach eine ihrer Modificationen, in sofern ihr das Attribut des Denkens zukommt.

Der Leib kommt nach dem Plane des ganzen Werkes der Ethik nur in soweit in Betrachtung, als es der Parallele mit dem Geiste wegen unentbehrlich ist. Der Leib ist aus einer Menge Theile zusammengesetzt, die selbst wieder zusammengesetzt sind (ex plurimis valde compositis individuis componitur (II. Eth. pr. 13). Und wie bei allen ausgedehnten Dingen, kommt auch bei dem menschlichen Körper Bewegung und Ruhe in Betrachtung. Die Bestandtheile desselben sind theils harte, theils weiche, theils flüssige (dura, mollia, fluida). *)

Was nun die Seele betrifft, so wird sie zwar von Spinoza auf gewöhnliche Weise definirt: „sie ist ein denkendes Ding“ (mens est res cogitans); allein es zeigt sich deutlich, daß er sie nicht nur nicht etwa für ein einfaches Wesen hielt, sondern daß sie ihm überhaupt nicht im eigentlichen Sinne als ein eigenes Wesen galt. Er begnügte sich, das Denken für sich im Gegensatze gegen das Ausgedehntsein festzuhalten. Es gab nach seiner Ansicht nichts körperlich Organisirtes, dem nicht Geist in irgend einem Grade beigesellt wäre; kein materielles Ding, mit dem sich nicht Bewußtsein in einer gewissen Form verknüpfte. Wie die Substanz, ihrer

---

den Satz aufstelle: Ad essentiam hominis non pertinet Esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit (II. Eth. pr. 10). Allein er will durch diesen letztern Satz nur das ablehnen, daß der Mensch zur Substanz gehöre, wie sie an sich ist, oder unmittelbar aus ihr hervorgegangen sei, und mit gleicher Nothwendigkeit, wie sie, existire. Der erste Satz hingegen bedeutet nur soviel: Der Mensch kann ohne Gott weder sein, noch gedacht werden, er ist eine Manifestation Gottes.

*) Ueber das Entstehen der Menschen sagt Spinoza Epist. 5: consideres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata.



Einheit ungeachtet, zwei ganz verschiedene Eigenschaften, Denken und Ausdehnung, in sich schließt, so entwickeln sich aus ihr zwei Reihen von Modificationen, welche jenen entsprechen; Vorstellungen begleiten immerfort die ausgedehnten endlichen Dinge und ihre Veränderungen.

Das Erste, was das actuelle Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Idee eines einzelnen wirklich existirenden Dinges, welches das Object der Idee ist. Dieses wirklich existirende Einzelding, dieses Object der Idee ist nichts anderes als der menschliche Körper.*) Und was in diesem Objecte vorgeht, besonders in sofern es von äußern Gegenständen afficirt wird, muß von dem Geiste erkannt werden. — Diesen Sätzen entsprechen folgende, die aufs bestimmteste darthun, daß die Seele nicht ein für sich seiendes Wesen, sondern das an einen körperlichen Organismus geknüpfte Bewußtsein, die Erkenntniß des denselben Afficirenden ist: II. Eth. pr. 19. Dem. „Die menschliche Seele ist die Idee oder Kenntniß des menschlichen Körpers selbst." — pr. 21. schol. „Die Idee des Körpers und der Körper, d. h. die Seele und der Körper."**) — Feuerbach drückt sich so aus: „Die Seele ist nichts anderes als der directe, der unmittelbare, d. i. mit der Existenz des Leibes identische, sein Sein unmittelbar bejahende und in sich schließende Begriff (oder die Idee, oder das unmittelbare Bewußtsein) ihres Leibes."

Damit hängt aufs innigste die Lehre zusammen: „Die Seele und der Körper ist ein und dasselbe Individuum, das bald unter dem Attribute des Denkens, bald dem der Ausdehnung begriffen wird."***) — Dem oben erwähnten Gebrauch der Wörter formal

*) Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus.

**) Mens humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani. — Corporis idea et corpus, h. e. mens et corpus.

***) Mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. II. Eth. pr. 21. schol. 3. — Dies veranlaßte Lessing zu der kühnen Aeußerung: „Die Seele ist nichts als der sich denkende Körper, und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele.



und objectiv gemäß wird der nämliche Gedanke auch so ausgedrückt: Was der Leib formal oder **formaliter** ist, das ist die Seele objectiv; in einem und demselben Wesen entsprechen sich völlig die Modi der Ausdehnung und des Denkens, und sind so innig verbunden, daß es nur Eines ist, was von Seite der Ausdehnung betrachtet, Körper und körperlich, und was von Seite des Denkens betrachtet, Geist und geistig heißt. — Indessen muß immer der Satz festgehalten werden: Jede Art der Modificationen ist unabhängig von der andern; es bestimmt weder der Körper die Seele zum Denken, noch wirkt der Gedanke irgendwie auf das Körperliche ein. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Der vorgestellte Zirkel z. B. und der construirte ist ein und derselbe. Gott aber ist Ursache der Idee des Zirkels nur in sofern er als denkendes Wesen, und hinwieder Ursache der Figur des Zirkels, in sofern er als ausgedehntes Wesen betrachtet wird. Spinoza erklärt sich noch näher also: „Aus keinem andern Grunde habe ich gesagt, daß Gott die Ursache der Idee, z. B. des Zirkels, ist, in sofern er nur denkendes Ding, und des Zirkels (als Figur), in sofern er nur ausgedehntes Ding ist, als weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch eine andere Weise des Denkens als die nächste Ursache, und diese wieder durch eine andere Weise, und so ins Unendliche fort aufgefaßt werden kann, so daß, so lange die Dinge als Modificationen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen, blos durch das Attribut des Denkens erklären müssen, und, in sofern sie als Modificationen der Ausdehnung betrachtet werden, ebenfalls die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß (und so verstehe ich es auch bei den andern Attributen).“ (II. Eth. pr. 7. schol.)

Es ist in dieser Stelle der Ausdruck: „das formale Sein der Idee“ vorgekommen, wie (pr. 5) gesagt wird: „das formale Sein der Ideen erkennt Gott nur als Ursache, in sofern er als denkendes Ding betrachtet wird.“ Und dieser Ausdruck muß unsere Aufmerksamkeit um so mehr auf sich ziehen, als bis dahin

formal immer auf das äußerlich, räumlich Vorhandene bezogen wurde, und durch objectiv, wie unsere Zeit dieses Wort nimmt, erklärt werden konnte, während sich zeigte, daß Spinoza objectiv nannte, was jetzt subjectiv heißt. Darüber ertheilt das früheste Werk des Spinoza, die Principien der Cartesischen Philosophie, den sichersten Aufschluß, indem folgende Definitionen vorausgehen: „Unter objectiver Realität einer Idee verstehe ich die Wirklichkeit eines durch die Idee vorgestellten Dinges, sofern es eben in der Idee ist.“ (quatenus est in idea.) „Was wir in den Objecten der Ideen erfassen, ist in den Ideen objectiv.“ „Von eben demselben sagt man, es sei formal (oder formaliter) in den Objecten der Ideen, wenn es gerade so in ihnen selbst ist, wie wir es auffassen.“ — Es ergibt sich, daß diese Erklärungen mit dem früher Bemerkten im Wesentlichen übereinstimmen: das objective Sein einer Idee ist das rein subjective Vorhandensein derselben in unserer Vorstellung; das formale Sein der Idee dagegen, das dem Objectiven Entsprechende, nicht etwa von der Subjectivität des Vorstellenden Abhängige. Es ist daher besonders von der formalen Realität der Ideen dann die Rede, wenn der Ideen Gottes, abgesehen von der Auffassungsweise der Menschen, gedacht wird, wie gerade der oben citirten Stelle die Worte vorangehen: „Der in der Natur existirende Zirkel, und die Idee des existirenden Zirkels, welche auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Ding.“ Auch heißt es pr. 5. Dem.: „Das formale Sein der Ideen erkennt Gott, in sofern er ein denkendes Ding ist, als Ursache.“

Wichtig ist folgende Aeußerung I. Eth. pr. 17. schol.: „Wenn der Verstand (Intellectus) zur göttlichen Natur gehört, so kann er nicht wie der unsrige später oder auch nur zugleich der Natur nach mit den vorgestellten Dingen sein, weil Gott ja vermöge der Causalität früher als alle Dinge ist, vielmehr ist die Wahrheit und das formale Sein der Dinge so, weil dieses formale Sein so objectiv im göttlichen Verstande existirt.“ Wir lernen daraus zweierlei: 1) objectiv ist hier in der Bedeutung von subjectiv selbst vom göttlichen Verstande gebraucht; 2) ist die

formale Realität als gleichbedeutend mit Wahrheit genommen. So ist mithin zugegeben, was durch andere Stellen bestätigt wird, daß auch dem menschlichen Denken formale Realität zukommt, sobald Sein und Wissen sich eint, die Vorstellung ganz mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Eine wahre Idee enthält objective und formale Realität.

Es mag hier gleich noch die Spinoza eigenthümliche Ausdrucksweise angeknüpft werden: „Die Idee, welche das formale Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Idee des Körpers.“ *)

Wie die Denkacte und Denkformen aller beseelten Wesen, von der untersten Stufe an, nichts anders als Modificationen der Substanz, in sofern sie denkendes Wesen ist, sind, so müssen auch alle menschlichen Seelen insgesammt mit allen ihren unzähligen Gedanken auf Gott zurückgeführt und aus ihm hergeleitet werden. Alle Vorstellungen entstammen nur ihm; die menschlichen Seelen sind seine Organe des Denkens; er ist's, der durch die ganze Menschheit sich denkend äußert, — sie, die ohne ihn gar nicht denken würde; ihr Bewußtsein ist ursprünglich das seinige. Es ist daher ganz natürlich, daß von der menschlichen Seele gesagt wird, sie sei ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes; weil sie aber endlich ist, so kann sie nur ein Theil desselben sein, in sofern er nicht in seiner Unendlichkeit, sondern als afficirt, modificirt aufgefaßt wird; und wenn eine menschliche Seele diese oder jene Vorstellung hat, kann eben so gut auch von Gott selbst ausgesagt werden, daß sie in ihm sei. Spinoza drückt sich hierüber aufs bestimmteste in dem Corollarium zu dem 11ten Satze des zweiten Theiles der Ethik so aus: „Hieraus folgt, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist (mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei); wenn wir demnach sagen, die menschliche Seele fasse dieses oder jenes auf, so sagen wir nichts Anderes als, Gott habe diese oder jene Idee, zwar nicht in sofern

*) Idea quae esse formale mentis humanae constituit est idea corporis. II. Eth. pr. 15. Dem.

er unendlich ist, aber in sofern er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt ist, oder in sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Und wenn wir sagen: Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern in sofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, die menschliche Seele fasse ein Ding theilweise oder unadäquat auf."

Daß der Mensch nicht nur Bewußtsein und Kenntniß dessen, was seinen Körper afficirt, sondern auch ein Wissen um das Wissen oder Selbstbewußtsein besitze, oder daß eine Vorstellung von den Vorstellungen ihm verliehen sei, thut Spinoza in einer ziemlich gesuchten Form dar, deren Verständniß namentlich dadurch erschwert wird, daß, auf eine dem Vorhergehenden entsprechende Weise, Alles als zugleich Gott selbst zukommend dargestellt wird. II. Eth. pr. 20. „Es gibt in Gott auch eine Idee oder Erkenntniß der menschlichen Seele, welche in Gott auf dieselbe Weise erfolgt, und sich auf ihn auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers." — Beweis: „Das Denken ist ein Attribut Gottes; daher muß es sowohl von ihm selbst als von allen seinen Affectionen, folglich auch von der menschlichen Seele, nothwendig eine Idee in Gott geben. Ferner folgt nicht, daß es diese Idee oder Erkenntniß der Seele in Gott gebe, in sofern er unendlich ist, sondern in sofern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt ist. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ganz dieselbe mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (Dinge). Es erfolgt also diese Idee oder Erkenntniß der Seele in Gott auf dieselbe Weise und bezieht sich auf ihn eben so wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers." — pr. 21. „Diese Idee der Seele (haec mentis idea) ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Seele selbst mit dem Körper vereinigt ist." — Beweis: „Daß die Seele mit dem Körper vereinigt sei, haben wir daraus bewiesen, daß der Körper das Object der Seele ist. Aus dem nämlichen Grunde also muß die Idee der Seele oder die Vorstellung von der Seele mit ihrem Objecte, das heißt hier, der Seele selbst, eben so vereinigt sein, wie

die Seele mit dem Körper vereinigt ist.“ — In der Anmerkung zu diesem Satze sagt Spinoza: „Die Idee der Seele (die Vorstellung von der Seele) und die Seele selbst ist ein und dasselbe Ding, das unter dem nämlichen Attribute des Denkens aufgefaßt wird. Die Idee der Seele, sage ich, und die Seele selbst erfolgen in Gott mit gleicher Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens. Denn in der That ist die Idee der Seele (die Vorstellung von der Seele) d. h. die Idee der Idee (idea ideae) nichts anderes als die Form der Idee, in sofern diese als Modification des Denkens, ohne Bezug auf das Object, betrachtet wird. Denn so wie Einer etwas weiß, so weiß er eben damit, daß er es weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er weiß, und so ins unendliche fort.“ *) — Beweis des 22ten Satzes: — — „Die Ideen der Affectionen des Körpers sind in der menschlichen Seele, d. h. in Gott, in sofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; also müssen auch die Ideen dieser Ideen (oder die Vorstellungen von diesen Ideen) in Gott sein, in sofern er eine Idee oder Kenntniß der menschlichen Seele hat, d. h. in der menschlichen Seele selbst, welche deshalb nicht nur die Affectionen des Körpers, sondern auch die Ideen derselben auffaßt.“ — Mit all diesem Apparate ist weiter nichts herausgebracht als eben die Lehre vom Selbstbewußtsein; daher Sigwart das Ergebniß aller dieser Behauptungen in die Worte zusammendrängt: „Wie der menschliche Geist durch Gott und in Gott gesetzt ist, hat er Bewußtsein vom Körper und von sich.“

Was die Verschiedenheit der menschlichen Seelen, den Grad ihrer Trefflichkeit betrifft, so haben wir bereits oben gesehen, daß Spinoza festsetzte, je vorzüglicher ein Körper, desto vorzüglicher sei auch seine Seele.

Spinoza läßt auf die schon mehrmals erwähnte Aeußerung über das Beseeltsein aller Dinge diese Worte folgen: „Wir können nicht negieren, daß die Ideen unter sich so verschieden seien wie die Objecte selbst, und daß eine vorzüglicher als die andere sei und mehr Realität enthalte, je nachdem das Object (der Körper) der einen

*) Vgl. auch De Intell. Emendat. p. 425.



vorzüglicher als das Object der andern ist und mehr Realität enthält.“ Und prop. 14. lautet also: „Die menschliche Seele ist zur Auffassung von sehr Vielem fähig, und um so fähiger, auf je mehr Weisen ihr Körper disponirt werden kann (mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior quo ejus corpus pluribus modis disponi potest). *) — Vgl. pr. 39. coroll.

b. Von den Arten der Erkenntniß, und den sogenannten Seelenvermögen.

Während in der Abhandlung über die Ausbildung des Verstandes eine vierfache Auffassungsweise der Dinge erwähnt wird, so werden dagegen in der Ethik (P. II. pr. 40. schol. 2.) drei Erkenntnißarten aufgeführt, wovon die letzte eine neu hinzugekommene ist. Es sind folgende:

Erste Erkenntnißart (cognitio primi generis): Erkenntniß durch vage Erfahrung, Meinung, Einbildung (cognitio ab experientia vaga, opinio, imaginatio).

Zweite Erkenntnißart (cognitio secundi generis): Vernunfterkenntniß (schlechtweg ratio genannt).

Dritte Erkenntnißart (cognitio tertii generis): Intuitives Wissen, Anschauungserkenntniß (scientia intuitiva). **)

---

*) Ueber das Disponirtwerden geben folgende Anfangsworte der Demonstration Aufschluß: Corpus humanum plurimis modis a corporibus externis afficitur, *disponitur*que ad corpora externa plurimis modis afficiendum.

**) Betrachten wir die Eintheilung der perceptiones (Wahrnehmungen) in dem Tractatus de Intell. Emendat., so ergibt sich vor allem aus, daß die ersten zwei: perceptio quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum (willkürliches Zeichen, z. B. Buchstaben) habemus, und perceptio quam habemus ab experientia vaga, in der in der Ethik vorkommenden Eintheilung



Der ersten Erkenntnißart fallen alle unadäquaten, verworrenen Vorstellungen aus sinnlicher Wahrnehmung zu — denen Spinoza auf eine eigene Weise die abstracten Begriffe (s. unten) anreihet.

Die Erkenntniß des zweiten und dritten Grades ist nothwendig wahr, indem sie sich auf adäquate Begriffe stützt. *) — Der Unterschied zwischen beiden aber ist dieser: Die Erkenntniß des zweiten Grades oder die Vernunfterkenntniß bezieht sich auf das was allen Dingen gemeinschaftlich zukommt. **) Der Vernunft kommen daher die gemeinschaftlichen Begriffe oder Gemeinbegriffe, notiones communes (s. unten), die Einsicht in das Wesen und einige Attribute der Substanz zu. Sie faßt die Dinge als ewig auf, ***) und erkennt sie nicht als zufällig, sondern als nothwendig. Die Erkenntniß des dritten Grades, das intuitive Wissen, wird von Spinoza mit wohl abgewogenen Ausdrücken für die Erkenntniß erklärt, „welche von den adäquaten Ideen einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortgeht." †) Es ist hier von einem Fort-

---

unter Nr. 1. vereinigt sind. Sodann zeigt sich gleich, daß auch die dritte Wahrnehmungsweise: perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate, eben dahin gezogen werden müßte. Wenn endlich unter Nr. 4. perceptio ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae erwähnt wird, so ist kaum zweifelhaft, daß dies zu der rationellen Erkenntniß zu ziehen wäre, deren Wesen indessen keineswegs dadurch erschöpft erscheint.

*) Ad cognitionem secundi et tertii generis ideae pertinent quae sunt adaequatae.

**) Fundamenta rationis notiones sunt quae illa explicant quae omnibus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant.

***) De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere (pr. 44. cor. 2.).

†) Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam

gange, Fortschreiten von der Idee der Substanz oder *ihrer* Attribute aus die Rede: der menschliche Geist gelangt zu dem **intuitiven Wissen** dadurch, daß er nicht bei der allgemeinen **Betrachtung** der Substanz und ihrer Attribute stehen bleibt, **sondern** nunmehr auch die Dinge immer genauer in ihrem wahren **Verhältnisse** zu derselben, in ihrer Abhängigkeit von Gott und ihrem **Wesen** nach erfaßt, und sie gleichsam in Gott und Gott in ihnen *schaut*. Je mehr der Mensch das, was aus der Gotteserkenntniß **folgt**, beachtet, desto mehr schreitet er in seinem Wissen fort, und jede Erkenntniß der Dinge vermehrt hinwieder seine Gotteserkenntniß. „Die Seele ist, in sofern sie ewig ist, zur Erkenntniß alles dessen fähig, was aus der gegebenen Erkenntniß Gottes **folgen kann**, d. h. dazu, die Dinge nach der dritten Erkenntnißweise zu erkennen. Und je mehr wir auf diese Weise Einsicht in die Dinge gewinnen, desto mehr Einsicht erwerben wir uns auch in Bezug auf das Wesen Gottes." *) Spinoza führt dies V. Eth. pr. 36. schol. in Bezug auf die menschliche Seele näher so aus: „Weil das Wesen unserer Seele auf der Erkenntniß beruht, deren Prinzip und Grundlage Gott ist, so wird daraus offenbar, wie unsere Seele ihrem Wesen und Dasein nach aus der göttlichen Natur erfolgt, und fortwährend von ihr abhängig ist. Ich glaubte, dies hier wohl bemerken zu müssen, um an diesem Beispiele zu zeigen, wie bedeutsam die Erkenntniß der einzelnen Dinge, die ich die **intuitive** oder die des **dritten** Grades genannt habe, sei, und wie viele

---

cognitionem essentiae rerum (pr. 40. schol. 2.), oder: procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. (V. Eth. pr. 26.) [quorundam bezieht sich auf die zwei erkennbaren Attribute im Gegensatze gegen die unendlichen.]

*) Mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum apta quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt, h. e. ad res tertio cognitionis genere cognoscendum; et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis Deum intelligimus. (V. Eth. pr. 25.)

Vorzüge sie vor der **allgemeinen** Erkenntniß besitze, welche ich die Erkenntniß der **zweiten** Art genannt habe. Denn wenn ich schon früher im Allgemeinen gezeigt habe, daß alle Dinge, folglich auch die menschliche Seele, ihrem Wesen und Dasein nach, von Gott abhängen, so wirkt doch jene Darstellungsweise, so unzweifelhaft und richtig sie auch ist, nicht so auf unsern Geist, wie wenn dies aus dem Wesen des Einzeldinges selbst, das in seiner ganzen Abhängigkeit von Gott erscheint, geschlossen wird." *) — **Sigwart** (der Spinozismus, p. 102) drückt sich schicklich so aus: „Die endlichen Dinge werden gleichsam wie in das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung eingezeichnete Figuren angeschaut." **)

Es gilt nun auch die Arten der **Begriffe** genauer zu betrachten. **Spinoza** hielt nicht viel auf **Abstraction** und **abstracte Begriffe**. Diese zerfielen ihm in zwei Classen, nämlich: **transcendentale** und **universale**. ***) Die **transcendentalen** sind die allerabstractesten, die, welche sich auf alle Gegenstände überhaupt beziehen, wie **Etwas**, **Wesen**, **Ding**. Die **universalen** beziehen sich auf die Gattungen und Arten der Dinge, wie **Mensch**, **Thier**, **Pferd** u. s. w. — Von den **transcendentalen** sagt er: „Da der menschliche Körper, weil er begrenzt ist, nur eine be-

*) Aeußerst oberflächlich ist folgende Bemerkung von **Thomas**: „Nur weil er sich der Schule der **Cartesianer** accommodiren wollte, und in dieser Accommodation das intuitive Wissen nicht fortlassen durfte, knüpfte er Sätze daran, die er ganz gut aus seiner ratio ableiten konnte, und wirklich ableitete;" gründlich dagegen diese Erklärung von **Sigwart**: „Von derjenigen Erkenntnißstufe, welche **Spinoza** als die scientia intuitiva bezeichnet, weiß **Cartesius** nichts."

**) **Sigwart** möchte auch noch in den Begriff des intuitiven Wissens den des **unmittelbaren** Wissens aufnehmen — was sich hauptsächlich auf das Beispiel von der Regel de Tri gründet, welches **Spinoza** anführt. S. Spinozismus, p. 99.

***) Diese Eintheilung brachte **Spinoza** nicht erst auf. Denn er sagt: **termini vulgo transcendentales dicti**, wie auch: **notiones quae communes vocantur.**



stimmte Anzahl von Bildern der Dinge aufnehmen und deutlich in sich ausbilden kann, so entstehen, wenn die Zahl solcher Bilder überschritten wird, und diese in einander zusammenfließen und sich vermischen, verworrene Vorstellungen. Wo dieses Ueberschreiten der Zahl und diese Verwirrung den höchsten Grad erreicht, so daß alle Körper ohne Unterscheidung sich darstellen, und Alles unter ein einziges Merkmal gebracht wird, da kommen Vorstellungen wie Etwas, Ding u. s. f. heraus; diese sind eben die verworrensten." — „Auf ähnliche Weise sind die universalen Begriffe abzuleiten. Der Begriff Mensch z. B. wird dann gebildet, wenn so viele Bilder von Menschen zugleich dem Vorstellungsvermögen sich aufdrängen, daß es unmöglich ist, die Unterschiede, wie Farbe, Größe der Einzelnen zu unterscheiden. Diese Begriffe werden nicht von Allen auf gleiche Weise gebildet, sondern sind bei Jedem verschieden, nach Verhältniß der Punkte, von denen Einer am meisten und häufigsten afficirt worden ist. Wer z. B. vorzüglich auf die Stellung achtet, bildet sich vom Menschen den Begriff eines lebenden Wesens mit aufrechter Stellung; wer auf die Zahl der Füße seine besondere Aufmerksamkeit richtet, wird den Menschen als zweifüßiges Thier definiren; wer die Vernunft hervor hebt, wird ihm das Epitheton eines vernünftigen Wesens beilegen, u. s. w."

Den größten Werth haben nach Spinoza, der die abstracten Begriffe so ungünstig, aber auch auf eine sehr ungenügende Weise beurtheilt, die notiones communes, die allen Menschen gemeinschaftlichen und das allen Dingen Gemeinsame betreffenden Begriffe. Betrachtet man diese genauer, so sind es vorzugsweise die, welche sich auf die allgemeinen Eigenschaften der Substanz, die Attribute der Gottheit beziehen, folglich die Ideen der Ausdehnung und des Denkens, da alle Dinge sowohl ausgedehnt als denkend sind.*)

---

*) Sequitur dari quasdam ideas sive notiones *omnibus hominibus communes;* nam omnia corpora *in quibusdam*

Die Unterscheidung der Erkenntnißarten könnte leicht zugleich eine Theorie der Seelenvermögen zu enthalten scheinen, besonders da imaginatio und ratio erwähnt werden, und die imaginatio anderswo wieder dem intellectus entgegengesetzt wird. Allein es war Spinoza durchaus nicht darum zu thun, eine Theorie der Seelenvermögen aufzustellen, er wollte blos die Erkenntnißweisen eintheilen. Dies zeigen die Ausdrücke cognitio (primi, secundi, tertii generis) und scientia, und eben so weis't der Zusatz von opinio neben imaginatio darauf hin. Imaginatio bedeutet Einbildung, nicht Einbildungskraft, und ratio mehr rationelle Erkenntniß, als Vernunft (wenn es gleich auch Stellen gibt, wo die letztere Bedeutung anwendbar ist). Eben so darf auch der intellectus nicht als eigentliches Seelenvermögen betrachtet werden. Gleichwohl leisten die gemachten Unterscheidungen dem Spinoza natürlicher Weise, was die der Seelenvermögen Andern; sie dienen ihm offenbar dazu, die Sphären der geistigen Functionen zu trennen. Man vermißt einzig noch eine genauere Bestimmung der Verhältnisse des intellectus theils zu allen oben erwähnten Erkenntnißarten, theils zur ratio, indem er gleich dieser der imaginatio gegenüber gestellt wird. Was mich betrifft, so urtheile ich darüber

---

*conveniunt*, quae ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

Es schwebte Spinoza das Ideal einer solchen Einheit der Ideen vor, daß alle aus einer einzigen, nämlich der des allervollkommensten Wesens, sollten abgeleitet werden können. Wie dieses Wesen den Grund der ganzen Natur in sich trägt und der Urquell aller ausgedehnten und denkenden Dinge ist, so sollten sich auch aus der höchsten Idee alle nur möglichen Vorstellungen der Menschen herleiten lassen. Ex hoc ultimo quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum ex eo quod, ut (damit) mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum. De Intell. Emendat. p. 428.

so: Der intellectus bezog sich zunächst bei Spinoza unbedingt auf das gesammte Gebiet der Vorstellungen, so daß er sich auf alle Begriffe, die adäquaten, wie die unadäquaten erstrecken sollte. Da es ihm jedoch daran gelegen war, verschiedene Ansichten eines und desselben Gegenstandes aus einander zu halten, und die eine als eine niedere, die andere als eine höhere zu bezeichnen, so kam es, daß er auch den intellectus nicht immer in dem weiten Sinne, der bereits angegeben worden ist, sondern häufiger noch in dem engern Sinne nahm, wonach er denselben auf das Gebiet der rationellen Erkenntniß beschränkte, im Gegensatze gegen das Gebiet, wo imaginatio und opinio waltet. —

Die frappantesten Stellen über diese Entgegensetzung der imaginatio und des intellectus sind: I. Eth. pr. 15. schol., und Epist. 29. Da beide beinahe völlig gleich lauten, mag nur eine citirt werden, und zwar die zweite, welche mehr Spezielles enthält. „Wenn du mich frägst, warum wir von Natur so geneigt sind, die ausgedehnte Substanz zu theilen, so antworte ich hierauf: weil die Quantität von uns auf zweierlei Weise aufgefaßt wird, nämlich abstract oder oberflächlich, wie wir uns vermittelst der Sinne einbilden, daß sie sei (prout ope sensuum eam in *imaginatione* habemus), oder als Substanz, was nur durch den Verstand geschieht (quod nonnisi a solo *intellectu* fit.) Betrachten wir daher die Quantität, wie die Einbildung sie zeigt, was am häufigsten der Fall und weit leichter ist, so erscheint sie theilbar, endlich, aus Theilen zusammengesetzt und vielfach; betrachten wir sie aber, wie sie im Verstande ist, und fassen wir sie als ein Ding, wie es an sich ist, was sehr schwer ist, dann finden wir sie unendlich, untheilbar und einzig. — Daraus ist deutlich zu ersehen, daß Maß, Zeit und Zahl nichts als Weisen des Denkens oder vielmehr der Einbildung sind. — Da es vieles gibt, was man keineswegs durch die Einbildung, sondern nur durch den Verstand fassen kann (quae nequaquam *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus), wie Substanz, Ewigkeit u. s. w., so ist es eben so viel, wenn Jemand Dinge dieser Art mit solchen Begriffen zu erklären sucht, die bloße Hülfsmittel der Imagination (Einbildung) sind, als

ob er es darauf anlegte, tolle Einbildungen zu hegen. — Da aus dem eben Gesagten hervorgeht, daß weder Zahl, noch Maß, noch Zeit, da sie bloße Hülfsmittel der Imagination (Einbildung) sind, unendlich sein können, (denn sonst wäre Zahl nicht Zahl, Maß nicht Maß, Zeit nicht Zeit), so läßt sich daraus klar ersehen, warum Viele, die diese drei mit den Dingen selbst vermengten, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kannten, das Unendliche in der Wirklichkeit geleugnet haben." [Aeußerungen über räumliche und zeitliche Bestimmungen, welche in einem das Unendliche und Ewige allein geltend machenden Systeme große Bedeutsamkeit haben.]

Den entscheidendsten Beweis, daß Spinoza keine eigentlichen Seelenvermögen annahm, daß er sogar den intellectus nur als Inbegriff aller Ideen betrachtete, enthält folgende Erklärung. II. Eth. pr. 48. schol. „Auf gleiche Weise (wie in Bezug auf den Willen) wird bewiesen, daß es kein absolutes Vermögen zu verstehen (nullam facultatem absolutam intelligendi), zu begehren, zu lieben u. s. w. gebe. Daraus folgt, daß diese und ähnliche Vermögen entweder ganz erdichtet, oder nichts weiter als metaphysische oder universelle Begriffe sind (s. oben abstracte und universale Begriffe), die wir aus besondern Dingen zu bilden pflegen; so daß Verstand und Wille sich zu dieser oder jener Idee, zu diesem oder jenem Wollen verhalten, wie das Stein-sein zu diesem oder jenem Steine, oder der abstracte Begriff des Menschen zu Peter und Paul." Hiermit ist zugleich die Ansicht über den Willen ausgesprochen: Es gibt keine eigene Willenskraft, sondern nur einzelne Willensacte, einzelnes Wollen. *) Es muß aber hier gleich die Eigenthümlichkeit hervorgehoben werden, daß Spinoza die Wörter: Wille, Wollen, Nichtwollen in einem ganz andern Sinne nimmt, als sie gewöhnlich haben. Der Wille ist ihm die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen; das Wollen ist ihm Affirma-

*) Ostendimus, voluntatem ens esse universale, sive ideam, qua omnes singulares volitiones, h. e. id quod iis omnibus commune est, explicamus.



tion, das Nichtwollen Negation. „Ehe ich weiter gehe, sagt er, ist hier noch zu bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen, nicht aber das Begehrungsvermögen oder das Begehren verstehe; ich verstehe, sage ich, darunter die Fähigkeit, wodurch der Geist bejahet oder verneint, was wahr oder falsch ist, nicht aber die Neigung, mit welcher der Geist die Dinge erstrebt oder verabscheut." *) pr. 49. „Es gibt im Geiste kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung, außer derjenigen, welche die Idee, in sofern sie Idee ist, **) in sich schließt." Beweis: „Es gibt im Geiste keine absolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelnes Wollen, das heißt diese oder jene Bejahung, und diese oder jene Verneinung. Nehmen wir daher irgend ein einzelnes Wollen, z. B. die Denkweise, wonach der Geist bejahet, daß die 3 Winkel eines Dreieckes zwei rechten gleichen. Diese Bejahung schließt den Begriff oder die Idee des Dreieckes in sich, d. h. sie kann ohne die Idee des Dreieckes nicht begriffen werden: denn es ist einerlei, ob ich sage, A müsse den Begriff von B in sich schließen, oder A könne ohne B nicht begriffen werden. Sodann kann diese Bejahung auch nicht ohne die Idee des Dreieckes sein. Somit kann also die Bejahung ohne die Idee des Dreieckes weder sein noch be-

---

*) Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem †) intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit, vel aversatur. —

**) Non enim per *ideas* imagines, quales in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo. Es verhält sich mit dem Worte idea wie mit dem intellectus: zunächst bedeutet es jede Vorstellung ohne Ausnahme, sodann aber im engern Sinne eine nicht-sinnliche, rationelle.

---

†) Wie cupiditas übersetzt werde, mag ziemlich gleichgültig sein, nur darf man nicht, mit Auerbach, affirmandi und negandi dazu ziehen.

griffen werden. Ferner muß diese Idee des Dreieckes eben diese Bejahung in sich schließen, daß nämlich seine drei Winkel zwei rechten gleichen. Deshalb kann auch umgekehrt diese Idee des Dreieckes ohne jene Bejahung weder sein noch begriffen werden. Also gehört diese Bejahung zum Wesen der Idee des Triangels, und ist nichts anderes als eben diese selbst. Und was wir von diesem (auf das Dreieck bezüglichen) Wollen (volitio) gesagt haben (das uns gleich zuerst einfiel), gilt auch von jedem andern Wollen, nämlich, daß es nichts sei als die Idee." — Hernach wird der Folgesatz beigefügt: „Wille und Verstand ist eins und dasselbe." *) Diese letztern Worte sind übrigens nicht so zu verstehen, als ob Wille und Verstand völlig identificirt würden, was ja ganz seltsam stände zu der constanten Eintheilung jedes Attributes in zwei Hauptmodificationen. Wir müssen uns dabei durchaus nur die innigste Zusammenstimmung, Zusammenwirkung denken, wie wenn von der ausgedehnten und der denkenden Substanz, und eben so von dem Körper und von der Seele gesagt wird, sie seien eins und dasselbe.

Nun aber gilt es, die schwierige Frage zu beantworten: Muß, beim Hinblicke auf das Beispiel von dem Triangel und den Gebrauch von volitio in Bezug auf denselben, wie auch um der Erklärung willen, daß das Begehren nicht in Betrachtung komme, der Gedanke ganz aufgegeben werden, daß der intellectus und die voluntas den zwei Hauptrichtungen des menschlichen Geistes, der theoretischen und praktischen, entsprechen, daß der intellectus die Aeußerungen des Vorstellungsvermögens und die voluntas die des Bestrebungsvermögens umfasse? Muß auch der Wille nur auf das rein theoretische Gebiet bezogen, und als Bejahungs- und Verneinungsfähigkeit im Allgemeinen betrachtet, und der Unterschied von Verstand und Wille so aufgefaßt werden, daß der erstere auf die Bildung von Begriffen, der zweite auf die Verbindung der Begriffe gehe? Oder darf der Wille gleichwohl noch auf das Praktische bezogen werden? Ich glaube denn doch, das

*) Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

letztere sei anzunehmen. Das angeführte Exempel würde nur dann davon abmahnen können, wenn man nicht sähe, daß Spinoza beinahe für alle Gegenstände seiner Forschung Beispiele aus der Mathematik borgte. So wählte er auch da, wo er das intuitive Wissen veranschaulichen wollte, während er dieses für die höchste Erfassungsweise des Ewigen erklärte, ein Exempel aus der Regel de Tri. War aber einmal ein mathematischer Gegenstand und das Bejahen einer darauf bezüglichen Wahrheit zum Beispiel gewählt, so führte dies leicht die Anwendung von volitio darauf herbei. — Wie unwahrscheinlich ist es, daß Spinoza unbedingt volitio und voluntas an die Stelle der Affirmation und Negation gesetzt habe? wie viel natürlicher dagegen, daß er das Wollen als eine Art des Affirmirens erklärt habe? Und wirklich nimmt er einige Male auf dem eigentlich ethischen Standpunkte auf Position und Negation Rücksicht, indem er zeigt, daß angemessene Handlungen sich auf adäquate, unangemessene auf unadäquate Ideen sich gründen. Das Handeln wird also berücksichtigt, nur, wie wir später noch sehen werden, mehr als in keinem andern Systeme von der Erkenntniß abhängig gemacht.

Indem Spinoza die erwähnte Theorie von der Voluntas und Volitio festhält, bestreitet er die Lehre vom Willen als Kraft sich selbst zu bestimmen, oder von der Freiheit des Willens. *) „Die Menschen, sagt er, glauben nur darum frei zu sein, weil sie zwar ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber nicht kennen, von denen sie bestimmt werden.“ **) — Das Kind meint, es begehre die Milch mit Freiheit; der zornige Knabe, er wolle die Rache; der Feige, er bestimme sich zur Flucht; der Betrunkene, er spreche aus freiem Geistesent-

*) Quod ajunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. II. Eth. pr. 35 schol.

**) Ipsa experientia non minus clare quam ratio docet, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, et causarum a quibus determinantur ignari.

schlusse. Das Kind, der Narr, der Schwätzer, und die meisten Menschen dieses Gelichters sind derselben Meinung, nämlich, daß sie aus freiem Entschlusse reden, während sie doch ihrem Drang zum Reden keinen Einhalt thun können." — pr. 48. „Die Seele wird dazu, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer andern Ursache bestimmt ist, wie diese wieder von einer andern, und so ins Unendliche fort." *)

Da es theils adäquate und wahre, theils unadäquate und falsche Ideen gibt, so ist offenbar, daß nur die ersteren auf Gottes Wesenheit zurückgeführt werden können, während die letztern das Gepräge der Endlichkeit an sich tragen. „Alle Ideen, wofern sie auf Gott zurückbezogen werden, sind wahr. Denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen völlig mit ihren Gegenständen überein." **) (II. Eth. pr. 32.) — Aber wie verhalten sich denn die unadäquaten zu Gott, da doch nichts außer Gott sein kann? — Spinoza antwortet in verschiedener Form immer dasselbe: De Intell. Emendat. p. 441. „Wenn es zur Natur eines denkenden Wesens, wie gleich erhellt, gehört, wahre, adäquate Ideen zu bilden, so ist gewiß, daß unadäquate Vorstellungen in uns nur daraus entstehen, daß wir ein Theil eines denkenden Wesens sind, dessen Gedanken einerseits ganz, anderseits nur theilweise unsern Geist ausmachen." ***) II. Eth. pr. 36. Dem. „Alle Ideen sind in Gott; und sofern sie auf Gott zurückbezogen werden, sind sie wahr

---

*) In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. — Mens absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest.

**) Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Omnes enim ideae quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt.

***) — Pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

und adäquat; folglich sind keine unadäquat noch verworren, außer in Beziehung auf den einzelnen Geist irgend eines Menschen." *) III. Eth. pr. 1. Dem. „Die Ideen, welche in der Seele eines einzelnen Menschen adäquat sind, sind in Gott adäquat, in sofern er das Wesen eben dieser Seele ausmacht; die unadäquaten Vorstellungen aber, die sich in jener Seele finden, sind in Gott selbst adäquat, nicht in sofern er das Wesen dieser einzelnen Seele ausmacht; aber wiefern er zugleich alle andern Seelen in sich schließt." **) Der Gottheit ist die Wahrheit eigen, der Irrthum ihrem Wesen fremd. Er ist daher nichts Positives, sondern nur eine Negation. Eine falsche Idee, die in einer Seele aufsteigt, wird aufgehoben durch die wahren Ideen aller übrigen Seelen; diese stellen sie als ein Nichtseiendes, Nichtiges dar. Vereinzelung, Beschränktheit bezeichnen sie als etwas, das in der unermeßlichen Reihe von Dingen in allen nur möglichen Abstufungen mit Nothwendigkeit entstehen mußte, aber nur, um wieder zu verschwinden.

In Rücksicht auf die wahren und adäquaten Ideen stellt Spinoza noch den Satz auf: „Wer eine wahre Idee hat, weiß, daß er eine wahre Idee hat, und zweifelt nicht an der Wahrheit der Sache." Dieser Satz ist nicht bedeutungslos; denn er zeugt von dem festen Glauben unsers Philosophen daran, daß es dem Wahrheitsforscher gelinge, zur völligen Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein zu gelangen, daher er mit voller Zuversicht von sich selbst sagte: „Ich weiß, daß ich im Besitze der wahren Philosophie bin;" und wir werden auch an seine Aeußerung erinnert: „Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbar macht, so

---

*) — Nullae ideae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur.

**) Ideae quae in alicujus mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus ejusdem mentis essentiam constituit, et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus ejusdem solummodo mentis essentiam, sed quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet.

ist auch die Wahrheit die Norm ihrer selbst und zugleich des Falschen." Gleichwohl könnte vielleicht Mancher versucht sein, den Werth jener Behauptung durch die Einwendung zu schmälern, daß die Erfahrung lehre, wie auch derjenige, welcher eine falsche und verkehrte Ansicht hat, sich für eben so überzeugt hält, daß er im Besitze der Wahrheit sei. Nehmen wir gerade die Idee von dem göttlichen Wesen zum Beispiel, so sehen wir, wie nicht nur der Theist und der Pantheist gleichmäßig behaupten, die wahre zu haben, sondern wie auch der Fetisch- und Lama-Anbeter, und der Verehrer eines mythologischen Stammbaumes von Göttern, Göttinnen und Heroen ihre Vorstellung von der Gottheit als die wahre betrachten und vertheidigen. Dies kommt augenscheinlich daher, daß kein Mensch wissentlich und absichtlich irrt, daß Jeder, wenn er auch nicht zur absoluten Wahrheit durchdringt, durch die Vorstellung, zu der er eben auf seiner Stufe der Bildung gelangt, befriedigt ist und sie für die richtige hält, während er sie gleich aufgäbe, wenn sie ihm als falsch erschiene. — Am gerathensten ist es indessen, nicht sowohl das letzte Prädicat des Spinozischen Satzes: „nicht zweifeln an der Wahrheit der Sache," als das erste Prädicat: „wissen" hervorzuheben, und zu sagen: das Wissen muß sich vom bloßen Glauben unterscheiden; wissenschaftliche Einsicht in das Wesen eines Begriffes und sein Verhältniß zu den übrigen kommt nur dem zu, der eine wahre Idee hat.

### c. Von der Ewigkeit oder Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Vor allem ist zu bemerken, daß Spinoza selbst sich des Namens „Unsterblichkeit" nicht bedient, sondern immer das Wort „Ewigkeit" anwendet; doch kommen, wie wir später sehen werden, Ausdrücke vor, welche sich an den Begriff der Unsterblichkeit anschließen.

Es bieten sich mehrere Stellen dar, welche die Ansicht begünstigen, der Geist werde nur in sofern ewig genannt, als er sich dem Ewigen zuwendet, und in der Idee der Ewigkeit lebt. So

heißt es V. Eth. pr. 31. schol.: Wir sind dessen gewiß, daß die Seele ewig ist, in sofern sie die Dinge unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erfaßt." — pr. 42. schol. „Der Weise, als solcher betrachtet, wird nicht leicht in der Seele beunruhigt; nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit, seiner selbst, und Gottes, und der Dinge bewußt, hört er nie auf zu sein, sondern ist immer im Besitze der wahren Seelenruhe."*)

Und daß dieses ewige Sein der Seele, welches ihr während ihrer Verbindung mit dem Körper zu Theil wird, sehr zu berücksichtigen sei, ist unzweifelhaft, sehen wir doch, wie auch die Philosophen der neuern Zeit sich ganz ähnlich aussprechen. Schelling sagt (Philosophie und Religion S. 68): „Es ist Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen, und klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen, und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen." — Schleiermacher (Reden über die Religion, S. 175): „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." — Hegel (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II. p. 220): „So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst später in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deßhalb schon gegenwärtig." — „Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist; denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst." —

Gleichwohl dürfen wir den Begriff der Ewigkeit bei Spinoza nicht ganz darauf beschränken, daß sich die Seele in der ewigen Einheit mit Gott denkt, und in der Betrachtung des Ewigen ihre

*) Sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur.

Seligkeit findet. Dagegen sträuben sich die bestimmten Erklärungen, daß etwas von dem Geiste im Tode untergehe, etwas dagegen zurückbleibe.*) Es ist, da dieser Punkt zu den schwierigsten gehört, unerläßlich, daß die Hauptstellen (V. Eth. pr. 23. nebst Demonstr. und Schol.) wörtlich angeführt werden: „Der menschliche Geist kann nicht mit dem Körper völlig vernichtet werden, sondern es bleibt etwas von ihm übrig, das ewig ist." — Beweis. „Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt, die deßhalb nothwendig etwas ist, das zum Wesen der menschlichen Seele gehört. Wir legen aber der menschlichen Seele keine Dauer, welche durch die Zeit bestimmt werden kann, bei, als in sofern sie die wirkliche Existenz des Körpers, welche durch zeitliche Dauer erklärt wird und durch die Zeit bestimmt werden kann, ausdrückt, d. h. wir legen ihr nur so lange Dauer in der Zeit zu, als der Körper dauert. Da es jedoch etwas gibt, das mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Wesen selbst begriffen wird, so ist dieses Etwas, das zum Wesen der Seele gehört, nothwendig ewig." — Schol. „Diese Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist, wie gesagt, eine gewisse Modification des Denkens, welche zu dem Wesen der Seele gehört, und nothwendig ewig ist. Dennoch ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, daß wir vor dem Körper existirt haben, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden oder irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann. Gleichwohl nehmen wir wahr und erfahren, daß wir ewig sind. Denn der Geist nimmt diejenigen Dinge, die er durch den Verstand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtnisse hat. Die Augen des Geistes, womit er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise. Obgleich wir uns deßhalb nicht erinnern, daß wir vor unserm Körper existirten, so nehmen wir doch wahr,

---

*) Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet quod aeternum est.

daß unsere Seele, in sofern sie das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit in sich schließt, ewig ist, und daß diese ihre Existenz nicht durch die Zeit bestimmt, oder durch zeitliche Dauer erklärt werden könne. Unserer Seele kann daher nur in sofern zeitliche Dauer beigelegt, und ihre Existenz nach einer gewissen Zeit bestimmt werden, in sofern sie die jetzige Existenz des Körpers in sich schließt, und nur in sofern hat sie das Vermögen, das Dasein der Dinge nach der Zeit zu messen und sie unter der Form der Dauer zu begreifen."

Aus diesem geht für Ein Mal so viel hervor: Es gibt etwas Wesentliches wie im Körper, so in der Seele. Gleichwie der einzelne menschliche Körper aus Theilen besteht, die von Ewigkeit her waren, und wie die ihn gerade beim Tode ausmachenden Theile wieder in anderer Form fortbestehen werden,*) so ist auch im Geiste etwas Substantielles, das nicht durch die zeitliche Existenz des Körpers bedingt ist.

Sehen wir uns weiter um, so ergibt sich aus pr. 38. nebst Demonstr. und Schol., pr. 39., pr. 40. Demonstr. und Schol., daß die Imaginatio, die Einbildung, und das Gedächtniß derjenige Theil der Seele ist, welcher im Tode untergeht, der Intellectus, die Intelligenz, der Verstand, dagegen der Theil, welcher übrig bleibt, und es wird bemerkt, daß das Zu-Grunde-Gehende beinahe wie Nichts erscheine im Verhältnisse zu dem, was zurückbleibt. **) — Das Scholion zu pr. 40. lautet vollständig also: „Dies ist das, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiste darzuthun, in sofern er ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird. Hieraus, zusammengenommen mit pr. 21.

*) Clare concipimus ubi ad corporis humani fabricam attendimus, talem fabricam destrui posse, at non aeque, ubi ad substantiam corpoream attendimus, concipimus ipsam annihilari posse. Princ. phil. Cartes. Cap. XII.

**) pr. 38. schol. Hinc sequitur, mentem humanam posse ejus naturae esse ut id quod ejus cum corpore perire ostendimus in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti.

(von dem Gedächtnisse oder der Erinnerung) und andern Sätzen, erhellt, daß unser Geist, in sofern ihm Intelligenz oder Verstand zukommt (quatenus intelligit) eine ewige Modification des Denkens ist, welche durch eine ewige Modification des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer andern, und so ins Unendliche fort: so daß alle zusammen den ewigen und unendlichen Intellectus ausmachen."

Mehr Aufschluß ertheilt uns Spinoza nicht, und so ist für mancherlei Fragen ein weites Feld geöffnet. Mir scheint aber, es gezieme sich, auf weitere Entscheidung Verzicht zu thun; genug, daß Spinoza etwas Wesentliches, Substantielles im Geiste anerkannte, das als solches fortbestehen müsse. Gestehen wir uns, daß ein ähnlicher Schleier das Beginnen des Denkens im Menschen im Verhältnisse zu dem Geistigen, das vorher schon bestand, deckt. Die neuere Naturphilosophie hält den Gegensatz des Potentiellen, Unentwickelten, und des Actuellen, Entwickelten fest. Das Potentielle betrifft den Uranfang der Dinge. Bei der ersten Formation der organischen Wesen auf Erden trat sodann das Ideale als actuell und entwickelt hervor. Während der verschiedenen Erdrevolutionen und unmittelbar nach denselben trat es wieder in den potentiellen Zustand zurück, und wir haben keine Vorstellung davon, wie es, ohne an irgend einen Organismus gebunden zu sein, fortbestand. Nach der letzten Erdumwälzung und dem damit verbundenen chaotischen Zustande trat das Ideale gerade auf seiner höchsten Entwickelungsstufe im Menschen hervor. Wie das Substantielle des geistigen Elementes von einem Zustande der Erde zu dem andern, von der einen Schöpfung zu der andern, von den einen Formen zu den andern, und gar nach einem Zwischenraume der Formlosigkeit, überging, darüber belehrt uns keine menschliche Weisheit, und doch anerkennen wir jenes willig, um nicht in den Materialismus zu versinken, und in der Ueberzeugung, daß bloßer ausgedehnter Stoff das Denken nimmermehr aus sich zu erzeugen vermöchte. Spinoza hat nun von jeder Denkmodification behauptet, sie werde wieder von einer andern, und diese wieder von einer andern ins Unendliche fort determinirt; welcher Zusammenhang aber zwischen den Denkmodis der ersten Menschen und den früher auf irgend eine Weise vorhan-

denen Denkmodis sein, und wie der Denkmodus, welcher den ersten menschlichen determinirte, beschaffen sein mochte, darüber erfahren wir nichts, und es ließe sich auch nicht leicht Belehrung darüber erwarten. Wissen wir aber so wenig oder vielmehr nichts davon, wie es sich mit dem Geistigen vor dem Entstehen des Menschengeschlechtes verhielt, so darf es uns auch nicht so sehr befremden, wenn uns keine Auskunft darüber ertheilt wird, wie der Geist, wenn er den Körper verläßt, noch fortbestehe, und wie er andere Modificationen determinire. *) — Indessen werden wir vorzugsweise an das Fortwirken der Geisteswerke denken.

Beachtenswerth ist noch, wie Spinoza — nicht nur frei von der Furcht vor gewissen Uebeln nach dem Tode, sondern auch frei von der Hoffnung auf die meisten Güter, welche die Menge jenseits des Grabes sich verspricht, und eben so frei von der Furcht vor dem Tode selbst, der ihm als ein Naturgesetz erscheinen mußte, dem sich Jeder willig fügen soll — über das Denken an den Tod sich äußert: „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit besteht nicht in Todes-, sondern in Lebensbetrachtungen.“ **) —

Ich kann mich nicht enthalten, hier das merkwürdige Gemälde von Friedrich Rohmer, welches seine Schrift: „An die moderne Belletristik und ihre Söhne, und die Herren Gutzkow und Wienbarg insbesondere“ (Stuttgart, 1836) enthält, aufzunehmen. Er redet die, welche sich an Spinoza halten, folgendermaßen an:

---

*) Man vergleiche Göthe's Worte über die Unsterblichkeit, das Fortbestehen der Entelechie, in seinen Gesprächen mit Eckermann.

**) Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. IV. Eth. pr. 67. Die gewöhnliche Ansicht bezeichnet er, indem er lehrt, daß imaginatio und memoria nicht fortbestehen werden, also: Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt. pr. 34 schol.

„Ich glaube, ihr seid des Mitleids fähig. Ich will es wecken, und euch sagen, was der Spinozismus ist. Spinoza hat mit furchtbarer Wahrscheinlichkeit gelehrt: die Welt ist, und so wie sie ist, wird sie sein. Ihr werdet ins Nichts zurückkehren, und andere Geschlechter werden statt euer auftauchen. — Nothwendigkeit alles, Tod überall und nur Scheinleben, denn ein Leben, das Intermezzo des Todes ist, ist wahrhaftig kein wahres Leben. Nacht ewig für den Geist, und nur dazwischen ein Moment Licht, daß er die ewige Nacht recht fühlen könne. — Gebunden erscheint der Mensch, und mit seinem ganzen herrlichen Willen vermag er es nicht, die Bande zu lösen, und verzweifelte er darüber — die Bäume blühten in ihrer ewigen Dummheit und Stummheit über ihm, als hätte er nie gewollt, und wäre er nie verzweifelt. — Kalt die Natur um ihn und taub; kalt der Himmel über ihm und höhnisch sein ewiges bewußtloses Lichtmeer auf den lächerlichen Menschen sendend, der sobald wieder aus dem Anschaun seines Lichtes zum Dunkel wandeln muß. Denn die Fesseln, die dich binden, bestehen aus deiner kühnsten Wesenheit, und du kannst sie nicht brechen, ohne dich selbst zu brechen. — Der Bruder wandelt neben dir, du weißt nicht, warum du ihn lieben sollst, oder liebst. Ja, es wäre dir sehr natürlich, den schlechtesten Vergnügen deiner erbärmlichen Gegenwart Leben und Herrlichkeit Anderer aufzuopfern, oder gar im wahnsinnigen Grimm zu vernichten*), was du kannst, weil, was du beginnen magst, dein jammervollstes Geheul und deine fressendste Verzweiflung, zum Himmel geschrien, die Vernichtung nicht aufhält, deren kalt mordende Hand schon über deinem Haupte schwebt. Niemand der dich hört, kein Gott der dich hört, kein Stern — ganz allein in der Unendlichkeit und bald sterben werdend."

Dieses Gemälde ist in gedoppelter Beziehung merkwürdig, 1) um des Zusammenhanges willen, in welchem es vorkommt; 2) an und für sich. — Es folgt unmittelbar auf eine Stelle, wo sich der Verfasser — der seither in Zürich einen ganz andern Ton angestimmt hat — als einen Freidenker erster Qualität kund gegeben

*) Im Texte steht: „verrichten".

hat. Sie lautet so: **„Die, welche zur speculativen Weltanschauung vermöge ihrer Erziehung und Bildung oder vermöge ihrer geringern** Geistesanlagen unfähig sind, suchen vergebens in der Religion einen Standpunkt. Denn einmal sind wir nicht mehr so geartet, daß wir uns in den vielfachen Sätzen und Vorkommnissen des Christenthums, wie sie sich in der frühesten Zeit finden, behaglich fühlen könnten, und dann sind die Dogmen, ohne welche demnach die Lehre Christi in unserm Bewußtsein nicht Wurzel fassen könnte (sic!) so nach allen Richtungen durch Theologen, Philosophen und Theosophen verwirrt, durch einander gejagt und abgehetzt, daß in diesem durchlöcherten Spinngewebe nur die einfältigsten und müdesten Fliegen sich fangen lassen, oder endlich diejenigen, welche sich hineinsetzen, weil es ihnen im Drange der Zweifel, die sie leicht abnehmen möchten, hier am behaglichsten ist; denn das Spinngewebe ist 1800 Jahre alt." Wer so den Freigeist machte, wer nicht etwa nur das dogmatische System, sondern, wie es der letzte Satz deutlich zeigt, das Christenthum selbst so wegwerfend behandelte, und sogar die Moral desselben für unsere Zeit als ungenügend erklärte (s. Seite 25), der mache Thoren weiß, daß sein Glaube an Unsterblichkeit so felsenfest und unerschüttert bestanden habe, daß es ihm zukam, mit solcher verwegener Zuversicht über diesen Gegenstand abzusprechen. Das Gerede kann rein nichts als ein Effektstück sein. — Auch ist offenbar, daß, wenn Einer uns zuruft: Seid doch weder Christen noch Spinozisten! die Warnung vor dem letztern vielleicht gerade so wenig auf sich hat, als die vor dem erstern.

Betrachten wir nunmehr das Gemälde noch an und für sich genauer, so zeigt es sich, daß es nicht von ferne das Gepräge speculativer Weltanschauung, tiefer Speculation, ächt philosophischen Geistes hat, sondern das Erzeugniß einer unseligen Stimmung ist. Oder ist es denn nicht, als sähen und hörten wir einen Unzufriedenen vom Himmel Alles, was ihn nur gelüstet, ungeberdig fordern, mit dem halb unterdrückten Seufzer: „Warum war doch mein werthes Ich nicht schon von Ewigkeit her vorhanden? oder warum ist es sich nicht der Präexistenz bewußt?" Erblicken wir nicht einen

Mißvergnügten, der, wenn der Himmel nicht geneigt sein sollte, auf die ungestüme Forderung zu achten, sondern die Bedingungen und Schranken des Daseins endlicher Geschöpfe zu erkennen gäbe, bereit wäre, sich mit den Zeichen der wildesten Verzweiflung abzuwenden, und zu thun, als hätte sich das schaffende Princip gar an ihm schwerlich versündigt, während er selbst sich versieht, und Alles mißkennt?

Sehen wir noch auf einige einzelne Züge. Spinoza hat mit furchtbarer Wahrscheinlichkeit gelehrt u. s. f. — Spricht der Verfasser von der „furchtbaren Wahrscheinlichkeit“ aus eigener Erfahrung und mit innerer Ueberzeugung, oder aus Besorgniß für weniger stark Organisirte? (wie Jacobi Spinoza's Beweisführung für unwiderleglich hielt.) — Die Welt ist. — Hier zeigt es sich ganz, wie der Verfasser es darauf anlegt, Spinoza anzuschwärzen, indem er die Welt nennt, ohne irgend eine Bestimmung beizufügen, ohne die Beziehung auf das Göttliche auf irgend eine Weise zu berühren. Es kommt Alles auf den Blick des Betrachters der Welt an: der Sinnige findet in ihr mehr als eine starre Masse. So sagt Jean Paul im Quintus Fixlein: „Ich schaue auf zum Sternenhimmel, und eine ewige Reihe zieht sich hinauf und hinüber und hinunter, und Alles ist Leben und Glut und Licht, und Alles ist göttlich oder Gott.“ *) Und wenn Göthe in seinem Gedichte auf Schiller's Schädel sagt:

> Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
> Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare,
> Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
> Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre?

so ist dies wieder ein Beweis, wie Vielen die Welt oder Natur dem Göttlichen nicht entfremdet erscheint. — Kalt die Natur um ihn und taub, kalt der Himmel über ihm und höhnisch .... sendend. — Schlimm, wenn es so wäre, schmählich aber fürwahr, wenn das von dem ewigen Princip am besten bedachte

*) Totum hoc quo continemur et unum est et Deus, et socii ejus sumus et membra. *Seneca.*

Wesen Himmel und Erde Kälte, Hohn, Taubheit vorzuwerfen versucht sein könnte! Wer will fort und fort die Menschheit glauben machen, die Natur sei ein Klumpen, Leben und Geist sei verschwunden, und Göttliches nirgends, wenn es nicht für sich außer der Welt throne? *) Es ist nicht ein Voraus- und Hinauszuschiebendes. Die Erscheinungswelt ruht in dem wahrhaft Seienden.

— Ja, es wäre dir sehr natürlich, den schlechtesten Vergnügen deiner erbärmlichen Gegenwart Leben und Herrlichkeit Anderer aufzuopfern, u. s. w. — Welche Verkennung, welche Herabwürdigung der von keinem System-Gebälke abhängigen Richtung der menschlichen Vernunft auf das Gute! Welche Mißkennung hinwieder der Macht der pantheistischen Ansicht, die Seele, welche sich mit dem ewigen Wesen der Dinge beschäftigt und einsieht, daß das Böse nicht zu diesem Wesen gehört, mit der Liebe zum Guten zu erfüllen! — Kein Gott, der dich hört. — Die Gottheit ist wenigstens nicht da, um auf das zu hören, womit selbst die vernünftige Menschheit verschont bleiben sollte. Sie ist nicht verurtheilt, auf jede noch so thörichte Lüstelei, jedes zaghafte Winseln, jede ungestüme, trotzige Zumuthung zu horchen. Zudem unterscheidet sie, selbst nach der gewöhnlichen Vorstellung, wohl zwischen Demuth und Uebermuth, wie zwischen denen, die reinen Herzens sind, und denen, welche, wenn nicht die Pforten des Himmels weit offen vor ihnen stehen, gleich bereit sind, einen andern Weg einzuschlagen.

Zum Schlusse noch die Frage: Könnte nicht jeder Mensch, wenn er wegen der Grenzen seines Daseins sich befugt hielte, so mit Gott zu rechten, eben so auch in Bezug auf die übrigen Schranken seiner Natur einen ähnlichen Ton anstimmen? So wie aber dies ungereimt wäre, so ist es gewiß auch jenes.

*) Deus extra mundum in spatio quod fingunt imaginario sese non manifestat. Spinoza Epist. 23.

# II. Ethik.

Es mag vor Allem aus bemerkt werden, daß Spinoza das ethische Gebiet so eintheilt, daß er zuerst von den Affecten, sodann von der menschlichen Knechtschaft oder Unfreiheit, und endlich von der menschlichen Freiheit handelt, was gerade so viel ist als wenn es hieße: von den Affecten, ihrer Herrschaft über den Menschen, und der Herrschaft des Menschen über sie.

Man kann nicht verhehlen, daß man in diesen Abschnitten auf gewisse hartklingende und zurückstoßende Behauptungen *) trifft, und es ist daher nicht befremdend, wenn die, welche schon in Bezug auf die metaphysischen Lehren über das Gespenst des Atheismus, Fatalismus, Automatismus, aufschrieen, nun auch noch Lärm über die Untergrabung und Vernichtung aller Moral erheben. Wenn aber solche, welche dem Spinozismus in Rücksicht auf die Meta-

*) Es läßt sich nicht entscheiden, ob solche Aeußerungen ein Nachklang der Zweifelsperiode sind (die bei ihm wohl nicht von langer Dauer war); oder ob die Schriften gewisser Skeptiker oder Materialisten, welche Alles, auch das der Menschheit Theuerste, für etwas Subjectives, von Gewohnheit, Sitte u. s. w. Abhängiges erklären, und das Gute auf Selbstliebe zurückführen, Einfluß auf ihn ausübten, wie wir sehen, daß er in seiner Rechts- und Staatslehre in vielen Beziehungen Hobbes folgte (Vgl. Epist. 50); oder ob solche Ansichten sich in und mit seinem Systeme selbst ausbildeten, in sofern der Gedanke, daß alles sich auf nothwendige Weise aus der Substanz entwickle, ihn darauf hinleitete, nichts, es möchte noch so sehr das menschliche Gefühl ärgern und empören, lasse sich so unbedingt verdammen, da es doch durch hinlängliche Ursachen bedinge sei, und das Bewußtsein jedes Einzelwesens müsse, wie seine physische Natur auf dem Triebe des Fürsichbestehens und der Selbsterhaltung beruhe, mit derselben harmonisch von eben diesem Triebe ausgehen. Wahrscheinlich hat doch eine gewisse Lectüre auf Spinoza eingewirkt.

physik zugethan sind, in der Ethik sich von ihm abwenden, *) so kann dies einzig daher rühren, daß sie sich nicht genug in den Autor hineinlesen, und einzelne Aeußerungen abgerissen und ohne ruhigen Blick auf ihre Lösung betrachten. Man darf sich nur nicht gleich über jedes hart klingende Wort entsetzen, da man ja doch versichert sein muß, daß ein Mann, der in seinem eigenen Leben das Ideal des wahren Weisen zu verwirklichen suchte, nicht verderbliche und gefährliche Grundsätze verbreiten wollte. Eben weil Spinoza gewiß war, ein eigenes ethisches Gebäude in ungewohnter Form aufzuführen, das zur Veredelung der Menschen beitragen würde, äußerte er sich um so freier und kühner über Manches, und wirklich ist das Gebäude ein Denkmal, das dem Stifter zur Ehre gereicht. Das Harte wird durch Anderes hinlänglich gemildert und ersetzt, wofür gleich der Umstand zeugen mag, daß der Nämliche, der dem Menschen die Freiheit des Willens entzog, ihm hinwieder Herrschaft über die Affecte zu verschaffen sucht.

Das Anstößigste ist wohl das, was im Anhange zum ersten Theil der Ethik vorkommt. Spinoza bemerkt, er wolle zeigen, wie aus dem Vorurtheile, daß Alles um eines Zweckes willen vorhanden sei, auch noch die Vorurtheile von Gut und Schlecht,**) Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und

---

*) Niebuhr sagt über Sir John Henderson: „Ich fand in ihm einen entschiedenen sehr consequent denkenden Anhänger Spinoza's, aber dessen Ideen über Moral, obwohl wahrscheinlich nicht seine Grundsätze in ihr, ganz mit Jacobi stimmten."

**) Gut und Schlecht beziehen sich auf die Gegenstände, welche die Menschen afficiren. In der zweiten Stelle ist Bonum et Malum von dem Meritum und Peccatum getrennt, und Spinoza sagt, er wolle von diesen letztern erst handeln, wenn er von der menschlichen Natur werde gesprochen haben. Ueber das Gute und sein Gegentheil sagt er: Id omne quod ad valetudinem et ad Dei cultum conducit, Bonum; quod autem iis contrarium est, Malum vocaverunt, woraus sich ergibt, daß Bonum und Malum sowohl Gut und Uebel, als das Gute und das Schlechte, Böse bezeichnen.

Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit u. dgl. m. entstanden seien, und sagt hernach: „Nachdem die Menschen sich einmal beredet hatten, daß alles, was werde und geschehe, um ihretwillen geschehe, mußten sie das in Bezug auf jedes Ding für das Vorzüglichste halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das als das Höchste schätzen, wovon sie am angenehmsten afficirt wurden. Daher mußten sie, indem sie die Beschaffenheiten der Dinge bezeichnen wollten, folgende Begriffe bilden: Gut, Schlecht (Uebel); Ordnung, Verwirrung; Wärme, Kälte; Schönheit, Häßlichkeit u. s. w.; und weil sie sich für frei halten, entstanden noch folgende Begriffe: Lob und Tadel, Sünde und Verdienst.“ Später wird darauf aufmerksam gemacht, wie relativ alle diese Begriffe seien.

Ganz ähnlich lauten Spinoza's Aeußerungen in dem Vorworte zum vierten Theile über das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böse (Schlechte). „Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in der That nur Denkweisen, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, weil wir Individuen derselben Art oder Gattung unter einander vergleichen; und aus diesem Grunde habe ich oben gesagt, ich verstehe unter Realität und Vollkommenheit dasselbe. Wir pflegen nämlich alle Individuen der Natur auf einen Gattungsbegriff, welcher der allgemeinste genannt wird, zurückzuführen, den des Seienden, welcher durchaus allen Individuen zukommt. In sofern wir daher die Individuen der Natur auf diesen Gattungsbegriff zurückführen, sie mit einander vergleichen, und wahrnehmen, daß die einen mehr Sein oder Realität als die andern haben, sagen wir, einige seien vollkommener als andere; und in wiefern wir den einen etwas beilegen, was eine Verneinung in sich schließt, wie Grenze (Schranke), Ende, Unvermögen u. s. w., nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht so afficiren wie die, welche wir vollkommen heißen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, das ihnen zukäme, oder weil die Natur einen Mißgriff begangen hat. *) Denn nichts kommt der Natur

*) Vgl. Praefat. Nihil in natura fit quod ipsius vitio possit tribui.

eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und alles was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, geschieht nothwendig. — Was das Gute und Böse (Schlechte) betrifft, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen an sich betrachtet, sie sind nichts anderes als Denkweisen oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß wir die Dinge mit einander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zur nämlichen Zeit gut und böse oder auch keines von beiden sein Die Musik z. B. kann für den Melancholischen gut, für den Trauernden böse (ein Uebel), für den Tauben weder gut noch böse sein." — Darauf bemerkt Spinoza, er werde gleichwohl die Ausdrücke gut und böse accommodationsweise beibehalten, und sie seien gerade bequem, da es sich darum handle, die Idee der Menschheit, wie sie sein soll, zu bilden, und einen Musterbegriff zum Grunde zu legen. *)

Damit hängen noch folgende Bestimmungen zusammen IV. Eth. pr. 37. schol. 2.

„Im Naturzustande gibt es nichts, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut oder schlecht ist, da ja jeder, der im Naturzustande ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinn, und eben nur mit Rücksicht auf seinen Nutzen entscheidet, was gut oder böse ist, und durch kein Gesetz gehalten ist, irgend jemand Anderem als sich allein zu gehorchen; und folglich kann im Naturzustande gar keine Sünde gedenkbar sein, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was gut oder schlecht ist, und Jeder gehalten ist, dem Staate zu gehorchen. Sünde ist daher nichts anderes als Ungehorsam, welcher deshalb allein nach dem Staatsgesetze bestraft wird; und Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staates zu genießen." — „Gerecht und Ungerecht,

---

*) Quia ideam hominis, tamquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus.

Sünde und **Verdienst** sind äußerliche Begriffe, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geistes ausdrücken."

Bedenklich lauten auch die Stellen, welche **Reue**, **Gewissensbisse** u. s. f. nur von der **Erziehung** abhängig machen. III. Eth. pr. 27. Explicat. „Je nachdem einer erzogen worden ist, bereut er entweder eine That, oder rühmt sich derselben." Und eben so anstößig sind folgende Bemerkungen über die Unstatthaftigkeit der **Reue**, IV. Eth. pr. 54: „Reue ist nicht Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft, sondern der, welcher eine That bereut, ist **doppelt elend** oder unvermögend." — „Weil die Menschen selten nach dem Gebote der Vernunft leben, so bringen die beiden Seelenbewegungen, Niedergeschlagenheit und Reue, und außer diesen Hoffnung und Furcht, mehr Nutzen, als Schaden, und **wenn daher doch einmal gesündigt werden soll, so ist es besser nach dieser Seite hin zu sündigen.**"

Wenden wir uns nunmehr zu der Tugendlehre selbst, so kommt uns zunächst folgende Definition entgegen: „Unter **Tugend** (virtus) und **Vermögen** (potentia) verstehe ich dasselbe, d. h. die Tugend, in sofern sie sich auf den Menschen bezieht, ist das eigentliche Wesen oder die Natur des Menschen, wiefern er die Macht hat, Einiges zu bewirken, was bloß durch die Gesetze seiner Natur verstanden werden kann." Es ist einleuchtend, daß diese Definition ganz abgerissen für sich Alles unbestimmt läßt, und das Meiste darauf ankommt, worein das Wesen und die Natur des Menschen gesetzt werde. Wir müssen also hauptsächlich die Erklärungen von **gut** und **böse** hinzunehmen.

„Unter **gut**, sagt **Spinoza**, verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns **nützlich** sei; unter **böse** aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert irgend eines Gutes theilhaft zu werden." *) — Anderswo drückt er sich so aus: „Das nennen wir **gut** oder **böse**, was der **Erhaltung unsers Seins** nützt

*) Per *bonum* id intelligam quod certo scimus nobis esse utile; per *malum* autem id quod certo scimus impedire quo minus boni alicujus simus compotes. IV. Eth. Definit.



oder schadet, d. h. was unser Vermögen zu handeln vermehrt oder vermindert, es fördert oder einschränkt." *)

Augenscheinlich kommt auch hier Alles darauf an, ob die Worte: „wovon wir gewiß wissen" urgirt werden oder nicht, und ob sinnlicher oder nicht sinnlicher Nutzen gemeint ist; eben so, ob unter Selbsterhaltung eine solche verstanden ist, wonach ein Individuum sein Leben um jeden Preis zu erhalten suchen darf, oder aber eine solche, wobei es um die Behauptung des wahren innern Seins zu thun ist, so daß das äußere sogar diesem aufgeopfert werden soll. **)

Es ist nun höchst erfreulich zu sehen, wie Spinoza gar nicht etwa den sinnlichen Vortheil vorzugsweise erhebt, und den Egoismus begünstigt, sondern wie er sich angelegen sein läßt, die wahren und höchsten Interessen der Menschheit zu schützen, und zu zeigen, wie die Sorge für das Selbst in die Sorge für das Ganze übergehen soll; so daß, wer auch einer andern Form der Tugendlehre zugethan ist, doch im Wesentlichen Spinoza's Ethik damit übereinstimmend finden wird. Der 27te Satz des vierten Buches lautet also: „Von nichts wissen wir gewiß, daß es gut oder böse sei, als von dem, was wahrhaft unserer **Intelligenz** förderlich oder hinderlich ist." ***) Hierbei muß zurückgedacht werden an das, was oben von dem *Intellectus* im Gegensatze mit der imaginatio, von der Vernunft (ratio) und den adäquaten Ideen gesagt worden ist, und bedacht werden, wie dieses Alles auf das Ewige hinweist. Dieses ist wohl zu berücksichtigen beim Lesen der Demonstration des obigen Satzes: „Der Geist begehrt, in sofern er vernunftgemäß verfährt (ratiocinatur) nichts anderes als Erkennen

---

*) Id *bonum* aut *malum* vocamus, quod *nostro Esse conservando* prodest vel obest, h. e. quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet. pr. 8. Dem.

**) *Conatus sese conservandi* primum et unicum virtutis est fundamentum.

***) Nihil certo scimus bonum aut malum esse nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quo minus intelligamus.

oder intellectuelle Einsicht (intelligere), und hält nichts anderes für ihn nützlich als was hiezu führt. Der Geist hat aber nur Gewißheit von den Dingen, in sofern er adäquate Ideen hat, oder in sofern er vernunftmäßig verfährt. Also wissen wir nur von dem gewiß, daß es gut ist, was uns wirklich zur Erkenntniß oder intellectuellen Einsicht führt, und dagegen von demjenigen, daß es böse ist, was uns an der Erkenntniß hindert." — Dies steht wieder mit folgender Behauptung (pr. 24.) in Verbindung: „Schlechthin tugendhaft handeln heißt nach Anleitung der Vernunft (ex ductu rationis) handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe), aus dem Grunde, das Nützliche zu suchen." Hier zeigt sich, wie auch die Selbsterhaltung mit dem Wesen der Vernunft und ihren Forderungen in Uebereinstimmung gebracht wird. Und zugleich muß noch auf eine Eigenthümlichkeit der spinozischen Theorie aufmerksam gemacht werden, nämlich diese: Spinoza behauptet durchweg, wir handeln nur dann oder sind nur dann wahrhaft thätig, wenn wir intelligent sind, der Vernunft gemäß denken, adäquate Ideen haben; so wie wir unadäquaten Ideen oder dem, was die bloße Imagination uns vorspiegelt, folgen, sind wir nur in einem leidenden Zustande. Damit steht die Lehre vom höchsten Gut in inniger Verbindung.

Das höchste Gut besteht in der Erkenntniß Gottes, was IV. Eth. pr. 28. so dargethan wird: „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen." *) — Beweis. „Das höchste, was der Gei erkennen kann, ist Gott, d. h. das absolut unendlich Seiende, ohne welches nichts sein noch begriffen werden kann; folglich ist das höchste Nützliche oder das höchste Gut für den Geist

*) Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere. — Vielleicht könnte man auch hier virtus so bestimmen, wie V. Eth. pr. 25. Demonstr.: summa mentis virtus, h. e. mentis potentia seu natura, sive summus conatus; doch enthält das Argument wenigstens die Ausdrücke ex virtute agere.

(summum mentis utile, sive bonum) die Erkenntniß Gottes. Sodann handelt der Geist nur in sofern, als er erkennt, und nur in sofern kann man von ihm unbedingt sagen, daß er tugendhaft handle. Die absolute Tugend des Geistes ist folglich das Erkennen. Das Höchste aber, was der Geist erkennen kann, ist Gott. Also ist die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen oder Einsicht in sein Wesen zu gewinnen."

Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn er sich nicht dieser Erkenntniß Gottes freuen sollte; und was hätte der Name „höchstes Gut" selbst für eine Bedeutung, wenn nicht etwas Beseligendes in dem Gegenstande desselben läge? Ein Affect solcher Art streitet keineswegs mit dem Wesen der Vernunft, sondern gehört sogar zu demselben: denn nur die Affecte, welche die Seele in einen leidenden Zustand versetzen, sind verwerflich. „Der Mensch könnte weder sein noch gedacht werden, wenn er nicht das Vermögen hätte, sich dieses höchsten Gutes zu freuen. Denn es gehört zum Wesen des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes zu haben." (IV. Eth. pr. 36.) Ja, zu diesem Affecte der reinsten Freude, der innigsten Wonne, gesellt sich noch derjenige der Liebe. Schon in dem theol. polit. Tractat (Cap. IV.) sagt Spinoza: „Die Idee Gottes selbst lehrt, Gott sei unser höchstes Gut, oder die Erkenntniß und Liebe Gottes sei das letzte Ziel, auf welches alle unsere Handlungen hingerichtet sein sollen." Diese Liebe wird nun in der Ethik so modificirt, daß sie aus der obersten oder dritten Erkenntnißart oder dem intuitiven Wissen abgeleitet, und durch das Beiwort „intellectuell" näher bezeichnet wird. Es mag daran erinnert werden, daß die dritte Erkenntnißart sich von der zweiten, welche sich auch mit der Idee der Ewigkeit beschäftigt, dadurch unterscheidet, daß sie von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes bis zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortschreitet, oder die Einzeldinge, wie Andere sich etwa ausgedrückt haben, in Gott schaut, d. h. sie im Zusammenhange mit dem Ursein und als nothwendige Manifestationen desselben betrachtet, sie aber nicht nur im Allgemeinen für Manifestationen erklärt, sondern ihre Natur, wie sie durch die gött-

liche begründet ist, erkennt. Spinoza äußert sich in dieser Beziehung also (V. Eth. pr. 32.): „An Allem, was wir nach der dritten Erkenntnißart erkennen, erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursache. Denn aus dieser Erkenntnißart entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann (summa quae dari potest mentis acquiescentia) d. h. die höchste Wonne (laetitia), und zwar in Verbindung mit der Idee seiner selbst, und folglich auch mit der Idee Gottes, als Ursache.“ — Folgesatz. „Aus der dritten Erkenntnißart entspringt nothwendig die intellectuelle Liebe zu Gott; denn aus dieser dritten Erkenntnißart entsteht Lust, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache, d. h. Liebe Gottes, nicht in sofern wir nur auf die Gegenwart und zeitliche Verhältnisse hinsehen, sondern in sofern wir Gottes ewiges Sein erkennen, und das ist es, was ich die intellectuelle Liebe zu Gott nenne.“

Weil Gott selbst Urheber dieser Liebe ist, so kann man hinwieder sagen, Gott liebe sich selbst mit intellectueller Liebe. (pr. 33.) „Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe.“ (pr. 36.) Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes explicirt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.“ — Beweis. „Diese Liebe des Geistes muß zu den Handlungen des Geistes gezählt werden, sie ist daher eine Handlung, durch welche der Geist sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache, d. h. eine Handlung, wodurch Gott, sofern er durch den menschlichen Geist explicirt werden kann, sich selbst betrachtet, in Verbindung mit der Idee von sich selbst. Demnach ist diese Liebe des Geistes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.“ — Folgesatz. „Daraus folgt, daß Gott, in sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß folglich die Liebe Gottes gegen die Menschen, und die intellectuelle Liebe des menschlichen Geistes gegen Gott eines und dasselbe ist.“ — Schol. „Daraus ersehen wir deut-

lich, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menschen." pr. 37. „Es gibt nichts in der Natur, was dieser intellectuellen Liebe entgegen wäre, oder sie aufheben könnte." *)

Es muß Jeder fühlen, welche Gemüthlichkeit in diesen Aeußerungen Spinoza's waltet.

Von der Seligkeit oder Glückseligkeit gilt sodann noch, daß sie nicht der Lohn der Tugend ist, sondern selbst mit zur Tugend gehört, indem wir uns nicht ihrer freuen, weil wir Leidenschaften bezwingen, sondern umgekehrt darum, weil wir uns ihrer freuen, Leidenschaften bezwingen können. Dies wird so durchgeführt: „Die Seligkeit besteht in der Liebe zu Gott (welche aus der dritten Erkenntnißart entspringt); folglich muß diese Liebe zu der Seele, in sofern sie handelt oder thätig ist, gerechnet werden; sonach ist sie selbst Tugend. — Je mehr aber der Geist dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit sich freut, desto mehr gewinnt er an Einsicht und Erkenntniß, desto größere Gewalt hat er also auch über die Affecte, und desto minder leidet er durch diejenigen Affecte, welche verwerflich sind. Darum also, weil der Geist dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit sich freut, hat er die Macht, die Begierden und Leidenschaften zu bekämpfen, wie auch darum, weil die Macht, die Affecte zu bezwingen, einzig in dem Verstande, der Einsicht (dem Intellectus) besteht. Also freut sich niemand der Seligkeit, weil er die Affecte bezwungen hat, sondern es entspringt aus der Seligkeit selbst die Macht, die Begierden und Leidenschaften zu bezwingen."

Dies bekräftigt nichts so sehr als das Bild des Weisen, der es ausgesprochen hat. Es ergibt sich aber auch aus dem Wesen der Idee. Derjenige, dessen Gedanken vorzugsweise auf Gott gerichtet sind, wird streben an der göttlichen Natur Theil zu haben, und die göttliche Vollkommenheit theilweise in sich auszudrücken; **) sein

*) Amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum. De Intellect. Emendat.

**) Quo res aliqua plus perfectionis habet, eo etiam magis



**Leben soll Manifestation des göttlichen Lebens sein. Die Beschäftigung mit dem Ewigen, Substantiellen wird die niedrigen Begierden ausschließen, weil eben das, was Andere tentirt, dem unendlich Großen gegenüber unsäglich klein erscheint.** Verwerfliche Affecte und Leidenschaften werden keinen Raum haben in einem Gemüthe, das an der Betrachtung des ewigen Wesens sich weitet und sich die innere Seligkeit und Wonne nicht stören lassen kann durch Dinge, die nichts mit jenem gemein haben. Der dem Göttlichen Zugewendete wird nichts so sehr meiden als Störung der ewigen großen Gesetze des Ganzen, und Höhnung dessen, was den Adel der Menschheit ausmacht. Er wird aus allem Vermögen darnach trachten, das, was zu der Würde der menschlichen Natur gehört, zu schützen und zu wahren, und das zu thun, was den wahren und bleibenden Nutzen der menschlichen Gesellschaft befördert.

Nehmen wir nun noch einzelne Züge dieser höhern Richtung auf.

**IV. Eth. pr. 18. schol.** „Es gibt Vieles außer uns, was uns nützlich und was deshalb zu begehren ist. Unter diesem kann nichts Vorzüglicheres gedacht werden als das was gänzlich mit unserer Natur übereinkommt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur mit einander verbunden werden, so bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist, als jedes einzeln. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch; nichts Besseres, wiederhole ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in Allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper aller gleichsam Einen Geist und Einen Körper bilden, und alle zugleich, so viel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten streben, zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen Aller für sich suchen. Hieraus folgt, daß die Menschen, welche sich von der Vernunft leiten lassen, d. h. die Menschen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich begehren, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, und daß sie also

de Deitate participat Deique perfectionem exprimit magis. Epist. 33.

gerecht, treu und ehrlich sind." — Bedeutsam ist besonders folgende Erklärung (pr. 72. schol.): „Wenn gefragt werden sollte: Wie? räth nicht dem Menschen in dem Falle, daß er sich durch Treulosigkeit von der Todesgefahr befreien kann, die Sorge für seine Selbsterhaltung an, treulos zu sein? so wird die Antwort diese sein: wenn die Vernunft dieses Einem riethe, würde sie es allen rathen, und folglich würde sie den Menschen rathen, sie sollten nur trügerischer Weise Verträge wegen Vereinigung ihrer Kräfte und gemeinschaftlicher Rechte schließen, d. h sie sollten in der That keine gemeinschaftlichen Rechte haben — was ungereimt ist." — Wenn diesen Aussprüchen gemäß das Wohl aller gesucht werden muß, die Treue nie aufgeopfert, das Leben selbst im Angesichte des Todes durch keine Schuld erkauft werden darf, so trägt denn also doch die Uneigennützigkeit und die Bereitheit zur Selbstaufopferung über die niedrige Art des Selbsterhaltungstriebes den Sieg davon.

pr. 35. Folgesätze. „Es gibt unter den einzelnen Dingen für den Menschen nichts Nützlicheres als den Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt." — „Wenn jeder Mensch am meisten seinen Nutzen sucht, dann sind die Menschen am meisten einander nützlich. Denn je mehr jeder seinen Nutzen sucht und sich zu erhalten strebt, um so mehr ist er mit Tugend begabt, oder, was dasselbe ist, mit um so größerm Vermögen ist er begabt nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h. nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menschen stimmen aber dann am meisten von Natur überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben. Also werden die Menschen dann am meisten einander nützlich sein, wenn Jeder am meisten seinen Nutzen sucht."

pr. 37. „Das Gut, welches Jeder, der der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen, und um so mehr, je größer seine Gotteserkenntniß ist."

pr. 40. „Was zum gemeinsamen Verein der Menschen dient oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich."

pr. 46. „Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, Haß, Zorn, Verachtung eines Andern gegen

ihn durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten." Schol. „Wer Beleidigungen durch gegenseitigen Haß rächen will, hat gewiß ein trauriges Leben. Wer hingegen Haß mit Liebe zu bekämpfen trachtet, der kämpft gewiß mit Freude und Zuversicht. Er widersteht eben so leicht Einem Menschen als mehrern, und bedarf der Hülfe des Glückes fast gar nicht: diejenigen, die er besiegt hat, geben mit Freude nach, und zwar nicht aus Verlust, sondern aus Zuwachs an Kräften."

pr. 73. schol. „Ich halte es nicht für der Mühe werth, alle Eigenschaften der Thatkraft hier einzeln anzugeben, noch viel weniger zu beweisen, daß der thatkräftige Mensch niemanden haßt, auf niemanden zürnt, niemanden beneidet, auf niemanden unwillig ist, niemanden gering schätzt, und durchaus nicht hochmüthig ist. Denn dies und alles Andere, was sich auf das wahre Leben und auf die Religion bezieht, läßt sich leicht aus Satz 37 und 46 erweisen, daß nämlich Haß durch Liebe zu überwinden ist, und daß jeder, den die Vernunft leitet, auch den Uebrigen das Gute wünscht, welches er für sich selbst begehrt."

Anhang. Cap. 32. „Das menschliche Vermögen (potentia) ist sehr beschränkt, und wird durch die Macht äußerer Ursachen unendlich bedingt; folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen einzurichten. Dennoch werden wir alles, was sich dem entgegen ereignet, was die Rücksicht auf unsern Nutzen fordert, gleichmüthig ertragen, wenn wir das Bewußtsein haben, daß wir unserer Pflicht Genüge geleistet haben, daß das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit erstreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir dies klar und bestimmt erkennen, so wird der Theil von uns, welcher die Intelligenz ausmacht, d. h. der bessere Theil von uns dabei völlig beruhigt sein und in dieser Beruhigung zu verharren streben. Denn insofern wir intelligent sind, können wir nur das begehren, was nothwendig ist, und uns nur bei dem Wahren völlig beruhigen und befriedigen; und in sofern wir also

dieses richtig einsehen, stimmt auch das Bestreben des bessern Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein."

Da, wo Spinoza die Herrschaft des Menschen über die Affecte behandelt, macht er darauf aufmerksam, wie Intelligenz und adäquate Ideen ihm dieselbe verschaffen, und er benutzt wieder die Idee der Nothwendigkeit, um darzuthun, wie sie dem Geiste Macht über die Seelenbewegungen gebe. „Je mehr diese Erkenntniß, daß die Dinge nothwendig sind, sich auf die einzelnen Dinge erstreckt, die wir uns bestimmter und lebhafter vorstellen, desto größer ist die Macht des Geistes über die Affecte. Dies bezeugt auch die Erfahrung. Denn wir sehen, daß die Traurigkeit über ein verlornes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der es eingebüßt hat, bedenkt, daß dieses Gut auf keine Weise erhalten werden konnte. Eben so sehen wir, daß niemand ein Kind deshalb bemitleidet, weil es nicht sprechen, gehen, Vernunftschlüsse machen kann, und weil es so viele Jahre gewissermaßen seiner selbst unbewußt hinbringt." V. Eth. pr. 6. schol.

Den mächtigen und zugleich immer steigenden Einfluß der Erkenntniß und Liebe Gottes schildert Spinoza (ibid. pr. 20. schol.) also: — — „Hieraus begreifen wir leicht, was die klare und deutliche Erkenntniß und hauptsächlich jene dritte Art der Erkenntniß, deren Grundlage die Gotteserkenntniß selbst ist, über die Seelenbewegungen vermag, die sie, sofern sie einen leidenden Zustand hervorbringen (passiones sunt), zwar nicht absolut aufhebt, jedoch bewirkt, daß sie den kleinsten Theil des Geistes ausmachen. Sodann erzeugt sie eine Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Gegenstand, deren wir wahrhaft mächtig sind, und die deshalb nicht von den Fehlern befleckt und gestört werden kann, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, sondern die stets größer und größer werden, den größten Theil des Geistes einnehmen, und ihn mehr als alles afficiren kann."

Es ergibt sich aus allem Angeführten hinlänglich, daß Spinoza's Sittenlehre nicht auf Quietismus, müßige Contemplation hinausläuft. Sie verlangt nicht ein bloß beschauliches Leben, eine

an der Betrachtung des göttlichen Wesens sich weidende, nicht zu Thaten gelangende Stimmung; wie die Liebe zu Gott eine intellectuelle ist, so sollen alle endlichen Dinge, namentlich auch alle menschlichen Verhältnisse, an die Idee der Gottheit angeknüpft, durch sie bestimmt und erklärt, oder nach ihr gemessen werden. Die Menschheit selbst ist die höchste Manifestation des göttlichen Wesens; darum soll der Einzelne Denken, Wollen, Handeln vereinigen, um das auszudrücken und zu verwirklichen, was der menschlichen Natur, in sofern sie als von allem Zufälligen und Außerwesentlichen frei betrachtet wird, zukommt; es soll den ewigen Gesetzen gemäß gewirkt werden. —

Da dem Spinozismus, wie dem Pantheismus überhaupt, so häufig vorgeworfen wird, die Lehre, daß Alles Eins sei, schließe auch die in sich, das Gute sei Eins mit dem Bösen, so mag hier eine bedeutsame Aeußerung Hegel's*) über diesen Punkt aufgenommen werden. Nachdem er darauf aufmerksam gemacht hat, daß das Böse (wie es auch Spinoza ausdrücklich sagt) nichts Positives, nichts Affirmatives in der Substanz sei, sagt er: „Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende; in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Im Spinozismus ist in Rücksicht auf diesen Unterschied von Gott und Menschen Grundbestimmung, daß der Mensch Gott allein zu seinem Ziel haben muß. Da ist für den Unterschied, für den Menschen, Gesetz die Liebe Gottes, auf diese Liebe zu Gott allein gerichtet zu sein, nicht seinen Unterschied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, sondern allein seine Richtung auf Gott zu haben.

Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll

*) Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Band. (Gesammtausgabe. XI. Bd.) S. 56.

gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschied beharren wollen, diesen Unterschied treiben zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine, so ist er böse. Aber er kann seinen Unterschied auch für nichtig achten, seine Wesenheit nur setzen in Gott und seine Richtung auf Gott: dann ist er gut.

Im Spinozismus tritt allerdings Unterschiedenheit von Gutem und Bösem ein — Gott und der Mensch gegenüber — und tritt ein mit dieser Bestimmung, daß das Böse für das Nichtige zu achten sei. In Gott als solchem, in dieser Bestimmung als Substanz, ist der Unterschied nicht, aber für den Menschen ist dieser Unterschied, auch der zwischen Gutem und Bösem." *) —

Es schließe diesen Abschnitt folgende herrliche Stelle von Feuerbach: „Was uns die Philosophie des Spinoza an Willen nimmt, das gibt sie uns an Erkenntniß reichlich wieder; indem sie uns die Freiheit des Willens nimmt, gibt sie uns ein höheres Gut, die Freiheit der Intelligenz, und indem sie lehrt, daß nur aus adäquaten Ideen solche Handlungen folgen, die wir wahrhaft die unsrigen nennen können, daß unser wahres und ewiges Leben, unsere Thätigkeit und Freiheit, unser Bestes und Vortrefflichstes, unser höchstes Gut allein in der Erkenntniß besteht, daß das nur ein Uebel und böse ist, was unserer Erkenntniß schadet, und das nur ein wahrhaftes Gut, was sie fördert, hat sie den Charakter der erhabensten Geistigkeit, die nur immer gedacht werden kann. Ueberdem

---

*) Spinoza sagt Epist. 36: Si jam poteris demonstrare, *Malum*, *Errorem*, *Scelera* etc. quicquam esse quod *essentiam* exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris causam esse.

Man wird so auch die Wahrheit folgender Aeußerung anerkennen: **Multum confert hujus doctrinae cognitio ad usum vitae, quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. (Eth. II. prop. 49. schol.)**

ist das Denken oder die Anschauung der Substanz unmittelbar als Denken, als Anschauung, ein religiöser und sittlicher Act, ein Act der höchsten Resignation und Freiheit, der Lustration der Gesinnung und Empfindungsweise von allem Eitlen, Negativen, Subjectiven, ein Act der reinsten Hingebung seiner selbst mit dem ganzen Anhang, mit der langen Schleppe aller seiner besondern Angelegenheiten und Particularitäten, die den Menschen vom Menschen trennen, den einen dem andern entgegensetzen, und in dieser Trennung und Entgegensetzung die Quellen alles Bösen und Unsittlichen sind, die aber eben in dem Gedanken der Substanz als nichtige, eitle verschwinden. Das Denken der Substanz ist kein leeres, sondern erfülltes, seiner selbst als der Wahrheit gewisses, seinen Gegenstand unmittelbar als wirklich wissendes Denken, ein Denken, mit dem unmittelbar sein Gegenstand und die Wirklichkeit desselben gegeben ist, das Denken des Seins, das alles Sein ist, des einzig, des absolut Wirklichen: Die Erkenntniß der Substanz erweist sich daher zugleich als das höchste Gut des Geistes, als das einzige Positive und Wirkliche des Geistes; sie ist Affect, Liebe, ein Denken, das also zugleich, als ein ächt philosophisches, ein Act der erhabensten Religiosität und reinsten Sittlichkeit ist." *)

## Anmerkung.

Wer Spinoza's Rechts- und Staatslehre näher kennen zu lernen wünscht, sehe: Sigwart, der Spinozismus, S. 185 bis 216. — Ich konnte mich nicht entschließen, diese Theorie aufzunehmen, weil sie von Spinoza selbst nicht genug mit der reinern, höhern Ansicht der Ethik in Einklang gesetzt worden ist. Wird sie ganz so dargestellt, wie sie vorliegt, so stört sie den Eindruck,

*) Wer überzeugt sich nicht davon, daß Schleiermacher mit vollem Rechte sagte: „es vereinigen sich in der That auch in Spinoza's sittlicher Theorie alle seine Ideen wie in einem Brennpunkte?"



welchen die Ethik durch ihre Lehren von dem Wesen der Vernunft, von der Liebe Gottes, von dem wahrhaft Nützlichen hervorbringt. Wagt man es aber, das Gegebene den eben erwähnten Ideen anzubequemen, so setzt man sich dem Vorwurfe der Entstellung des vorliegenden Stoffes aus.

Schelling's und Hegel's

# Verfahren gegen Spinoza.

# Schelling.

Schelling nimmt Spinoza gegen die gemeinsten und ungerechtesten Vorwürfe in Schutz, sagt einmal: „Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen annehmen, wie wir erwarten, daß in gleichem Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unser thun werden,“ und tadelt das Verfahren derjenigen, welche behaupten, was sie gut finden, „gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dies oder jenes anzudichten.“ Ja, eine Stelle lautet sehr günstig.

„Lange schon hatte sich der menschliche Geist (noch jugendlich kräftig und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren; Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgenden Zeitalter die beiden Enden unsers Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Alterthums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein Anderes Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen desselben Princips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff, und dieses nur an jenem erkannte.“ *)

Erträglich lautet auch noch folgende Aeußerung:

„Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre: das Auffassen seiner Philosophie als einer bloßen Objectivitätslehre ließ das wahre Absolute in ihr nicht erkennen. Die Bestimmtheit, mit

*) Ideen zu einer Philosophie der Natur. Landshut 1803. — S. 11.



welcher er die Subject-Objectivität (Geistigkeit und Körperlichkeit als Einheit) als den nothwendigen und ewigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag, und deren vollständige Entwickelung einer spätern Zeit aufbehalten war. In ihm selbst fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Uebergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad *unicam tantum substantiam* pertinet, et consequenter quod *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia*, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur.*) Die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre der Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst sein."**)

Damit ist folgende Stelle zu vergleichen, welche äußerst mild ist:

„Spinoza — setzt als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Wesens, oder der absoluten Substanz, Denken und Ausdehnung, ***) und in sofern diese beiden dasselbe bedeuten, was wir als Ideelles und Reelles, oder unter ähnlichen Bezeichnungen, als die beiden Formen des absoluten Erkennens bestimmen, so scheint dem Spinozismus die Idee des absoluten Erkennens, als der identischen, nothwendigen und ersten Form, zu fehlen; und da auf der Erkenntniß dieser Form zugleich die jenes Indifferenzverhältnisses des Wesens und der Form beruht, welche wir als den höchsten Punkt

*) „Daß alles, was von dem unendlichen Verstande als das Wesen der Substanz ausmachend gefaßt werden kann, zu der einzigen Substanz gehört und daß folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefaßt wird."

**) Seite 85. — Die Stellen über Spinoza und Leibnitz (S. 35. ff.) übergehe ich.

***) Vgl. auch Bruno. Seite 212.

der Philosophie bezeichnen, so scheint auch hierin ein Grund zu liegen, im Spinozismus die absolute, an sich weder idealistische noch realistische, Philosophie zu mißkennen, und ihn als Realismus zu betrachten.

Allein wenn man folgende Betrachtungen anstellt: daß erstens, auch nach Spinoza, das Denken als Denken, die Ausdehnung als Ausdehnung nur an der Natura naturata unterschieden werde, daß also im Absoluten an und für sich selbst weder etwas von einem Denken noch einer Ausdehnung, sondern nur die Einheit von beiden ist, welche Einheit er bestimmt so ausdrückt, daß aufs Absolute bezogen „die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe seien, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird," (worin schon die Behauptung liegt, daß absolut betrachtet die reine Substanz weder das eine noch das andere sei,) ferner daß schon die Bezeichnung beider als göttlicher Attribute beide zur Form, und da sie in Bezug auf das göttliche Wesen doch als Eines gesetzt werden, die Einheit von beiden zur absoluten Form gemacht wird: so kann man schon hierdurch belehrt werden, daß es nur entweder an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht selbst bloß an der ausdrücklichen Behauptung fehlt, wenn man in der Darstellung des Spinoza nicht unmittelbar die Einheit von Denken und Ausdehnung als die identische, aber deswegen nichts von beiden enthaltende Form des absoluten Wesens, diese absolute Form aber als solche wiederum in der totalen Indifferenz mit dem Wesen erkannt hat.

Dringt man noch tiefer in den Inhalt des Spinozismus und bis zu dem Punkt, wo auch in der reflectirten Welt die beiden entgegengesetzten Formen wieder absolut identisch werdend, die absolute Form und mit ihr das absolute Erkennen, welches dem Wesen gleich und die Substanz selbst ist, produciren, so findet man allen Gegensatz aufgehoben in dem, was Spinoza zum formalen Princip des absoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff oder der Idee, welche nach ihm das Wesen der Seele constituirt, und in der die Seele als Modus des Denkens, der Leib aber als Modus der Ausdehnung schlechthin Eins sind.

Hier ist also die Idee, und in Bezug auf das Absolute die Idee aller Ideen, die absolute Form, das absolute Erkennen, ausdrücklich als dasjenige ausgesprochen, aus welchem erst Denken und Ausdehnung, Ideelles also und Reelles, an den endlichen Dingen, oder im endlichen Erkennen sich abscheiden, und das, in seiner Einfachheit und lautern Identität gedacht, das Wesen und die Substanz des Absoluten selbst ist.*)"

Aber, diese Stellen ausgenommen, behandelt Schelling den Spinoza auf eine äußerst unschonende und harte Weise. Und man sieht wirklich nur mit schmerzlichem Gefühl den Vater der neuern Philosophie von dem eigenen Sohne solchermaßen herabgewürdigt. Sollte denn nicht schon das Schicksal des lange genug Mißkannten und Herabgewürdigten Jeden, der mit ihm im Wesentlichen zusammenstimmt, vermögen, ihn hervorzuziehen, statt ihn, gleich als wäre er ein schwacher Anfänger gewesen, zurückzustoßen und zu bekritteln? Wenn ein Lichtenberg sich gedrungen fühlte zu sagen: „Spinoza habe den größten Gedanken gedacht, der je in eines Menschen Kopf gekommen," so sollte wenigstens nicht leicht ein Naturphilosoph, der als solcher ihm das Verdienst zugestehen muß, Wahrheit gefunden zu haben, darauf ausgehen, ihn zu verkleinern. Es ziemte sich für diesen weder zu sagen: „Er überflog sich selbst — er verlor sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns;" noch: „Ueberhaupt ist sein System, so wie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existirt hat;" u. dgl. m.

Das härteste Urtheil ist unstreitig folgendes:**)

„Der Fehler seines Systemes liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind, in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch (?). Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann

*) Neue Zeitschrift für speculat. Physik. Tübingen 1802. S. 49.

**) Philosophische Schriften. S. 417.

sehr natürlich, daß er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt ist, und so fort ins Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstracten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre von dem Begriffensein aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraction entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. Wie gemein sind die Ausdrücke, daß die endlichen Wesen Modificationen oder Folgen von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen! W Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre er den ältesten Bildern der Gottheit zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit Einem Wort, er ist einseitig realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet."

Commentiren wir diese Stelle.

Die Substanz eben auch ein Ding. — Es ist, möchte ich sagen, eine Lästerung, den Gott des Spinoza zu dem Ding der Dinge, der Sache der Sachen, statt zu dem Wesen der Wesen zu machen, oder das Wort Wesen wieder durch Weltwesen (im verächtlichen Sinne) zu erklären. Die Substanz gilt dem Spinoza als das vollkommenste Wesen, als der Inbegriff unendlicher Attribute. Die Natura naturans enthält ihm die höchste Fülle der Kraft, des Lebens, des Geistes. Die Substanz ist nicht etwas rein

Dingliches, Sachartiges. Schelling weiß es nur zu wohl, und darf das harte, vernichtende Wort in die Welt hinausschreiben, „gleich als wäre es eine Kleinigkeit, den nicht mehr Gegenwärtigen dieses oder jenes anzudichten."

Leblosigkeit des Systems, Gemüthlosigkeit der Form, Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke; das unerbittlich Herbe der Bestimmungen; mechanische Naturansicht. — Eine gewaltige und wohl auch „unerbittlich herbe" Ladung, welcher aber Spinoza nicht erliegt. Ehren wir doch das Heiligthum der Wissenschaft, und die streng wissenschaftliche, systematische Form! Bietet uns auch die geometrische Methode, die stete Beweisführung nichts Anziehendes, so hat sie doch einen entschiedenen Vorzug vor dem losen Gewebe so vieler Neuern, die, von bestimmten und klaren Begriffen entblößt, durch hohen Schwung und lebhaften Styl zu gefallen suchen, und von dem Leser fordern, daß er ja nicht von einem einzelnen Satze, geschweige einem einzelnen Ausdrucke Rechenschaft begehre, sondern nur den Gesammteindruck einer Reihe von Sätzen aufzufassen sich begnüge. Wahrlich die verachtete Armuth und Dürftigkeit des Spinozischen Systems steht weit über dem gepriesenen Reichthum der meisten neuern naturphilosophischen Versuche. Woher kam es denn, daß Schelling selbst über den „pantheistischen Schwindel" klagen mußte, der sich in Deutschland wuchernd verbreitete? Hatte er nicht selbst denselben großentheils veranlaßt, indem er, in seinen sonst meist so herrlichen Producten, manchmal statt scharfer Begriffsbestimmungen geniale Vergleichungen geltend machte?*) Die verhöhnte Abstraction ist es gerade, welche dem Spinozismus den Vorzug verschafft. Indem Spinoza sich rein nur auf die Gegensätze von Substanz und Accidenz, Denken und Ausdehnung, nebst einer Unterabtheilung dieser beiden, beschränkte, kam er glücklicher durch, als die Modernen, welche mit dem Allgemeinen gleich Besonderes wunderbar

*) Wer kann ohne Lächeln Schellings Erklärungen von Raum und Zeit, wie sie in sechs Werken vorliegen, betrachten?

mengen, und nach der Kenntniß von Naturkräften, welche unsere Zeit ihnen darbietet, es sogleich kühn unternehmen, die Welt zu construiren. So sehen wir freilich ein naturphilosophisches System um das andere entstehen — aber wo ist das, welchem Wahrheit zukommt? Spinoza's System überdauert alle diese überschwenglichen Versuche. Wir sehen auch, daß Viele, die der Naturphilosophie zugethan sind, doch den Kosmogenien keinen Geschmack abgewinnen konnten, wie Schleiermacher und Solger.*) Denn eine Naturphilosophie, die alle Kräfte, Stoffe, Prozesse der Natur glücklich unterzubringen und das Entstehen der organischen Wesen zu erklären weiß, ist durchaus noch ein Ideal. Spinoza steht weit über seinen Verächtern, die der Theo- und Kosmosophie zugefallen sind, und sein Lehrgebäude besteht unerschütterlich, während ihre schimmernden Paläste, kaum aufgerichtet, zusammenstürzen. Sein

---

*) Hegel hat sich (in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes) gar so geäußert: „Wenn der naturphilosophische Formalismus lehrt, der Verstand sei die Elektrizität, oder das Thier sei der Stickstoff, oder gleich dem Süd oder Nord, so kann nur die Unerfahrenheit hierüber in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren; allein der Pfiff einer solchen Weisheit ist bald erlernt, und seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichförmigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben als die Palette eines Mahlers, auf der sich nur zwei Farben befinden würden, etwa Roth und Grün, um mit jener ein historisches Stück, mit dieser eine Landschaft vorzustellen. Was diese Methode hervorbringt, ist nichts Geringeres als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen, oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiquetten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat."

System ist das eigentliche Vernunftsystem. Und die systematische Durchführung seiner Ideen selbst erhebt ihn doch wohl über Schelling, dem von allen Seiten her der Vorwurf entgegenschallt, den Hegel in folgenden Worten aussprach: „Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine solche nennen.“ Es liegen nur Skizzen und einzelne Versuche vor. — Was aber den damit verbundenen Vorwurf der Leb-, ja Gemüthlosigkeit betrifft, so ist zu bemerken: Mitten durch die trockene Form, die systematische Haltung bringt die Heiterkeit, der Friede, der beglückte und beglückende Sinn des Weisen durch. Und wer das Ende der Ethik ohne Rührung lesen kann, muß selbst ganz gemüthlos sein. — Sigwart hat treffend, nach Erwähnung der starren äußern Form des Spinozischen Systemes, Folgendes über den innen waltenden und sich dem, der sich hinein liest, kund gebenden Geist bemerkt: „Innerlich aber scheint sich etwas zu regen, was sich gegen diese starre Form sträubt, und in lebendiger Bewegung die Wahrheit einerseits vermittelt, andererseits aber doch in geistiger Anschauung zu ergreifen sucht. Mit Einem Worte: es regt sich innerlich theils die Ahnung einer dynamischen Lebensansicht, theils ein mystisches Element, welches, obwohl durch jene Methode gebannt, doch seiner selbst sich gewiß ist. Daher die Ruhe, die Heiterkeit, die Sicherheit des Gemüthes, welche durch das ganze Werk, besonders den letzten Theil desselben, verbreitet so unwiderstehlich anspricht.“*)

Pygmalion's Bildsäule. — Häufiger ist das Gegenstück, daß Einer von etwas Leben- und Seelenvollem nicht ergriffen wird; wirklich könnte man versucht sein, hier auf Schelling jene Worte von Schiller anzuwenden: „und es blieb ihm nur das entseelte

*) Gfrörer sagt: Mihi quidem, ubi summi viri scripta lego, semper usu venit, ut *religione quadam* perfundatur animus, et plus quam unum ex aegris mortalibus, *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*, audire videar.

Wort.“*) Spinoza macht, wie wir es an allen genialen Erscheinungen, von Sokrates an, bemerken, einen ganz eigenen Eindruck auf uns, wenn wir uns mit ihm recht vertraut machen; sein Leben in Gott, seine Liebe zu Gott athmen uns entgegen, er läßt uns fühlen, daß er unbedingt dem Unendlichen zugewendet war, daß er in diesem ganz lebte, webte und war. Er bedarf es nicht erst belebt zu werden, er selbst hat eine belebende Kraft; er kann und will uns vermöge dieser erheben. Die Gottheit selbst bedient sich seiner als eines Werkzeuges, um das höchste geistige Leben zu erwecken. Und wohl uns, wenn wir nicht nur laut schallende, sondern auch leise Töne vernehmen. — Schellings Kälte ist um so unverzeihlicher, als er sich für eine Menge Schriftsteller begeisterte, die Spinoza unendlich nachstehen.

Aeußerste Umrisse u. s. w. — Diese Züge sind, was wohl die Hauptsache ist, sinn- und geistreich. Sie haben nichts gemein mit plumpen Götzenbildern, Fratzen; es zeigt sich nichts Kümmerliches, Entstelltes. — Viele, die meinen möchten, die fehlenden Züge ausführen zu können, möchten jenem Jünglinge gleichen, welcher sich anheischig machte, den zweiten Theil von Göthe's Faust zu componiren.

Einseitig realistisches System. — Es ist schon oben eine Stelle von Feuerbach angeführt worden, welche dies widerlegt. Auch Tennemann sagt ausdrücklich: „Das System des Spinoza begreift in sich die Einheit des Idealismus und Realismus.“ Ja Schelling anerkannte dies selbst einst ganz wohl, da er bei Spinoza die Lehre der Subject-Objectivität fand. Wie könnte es auch anders sein, wenn das Absolute Ideales und Reales als Attribute enthält? — Der Idealismus ist freilich nicht jener, welcher auf dem Zauberprozesse beruht, wonach das Ideale sich ins Reale umwandelt, oder „der Geist es ist, der aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseins eine objective Welt zu schaffen vermag.“

---

*) „Nicht im Sein an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers.“

Fichte, Anweis. z. sel. Leben.

Verdammend klingender Ausdruck „Pantheismus.“— Was hast du armes Wort „Pantheismus“ verschuldet, daß du von so vielen deiner eigenen Anhänger gemieden wirst? — Hilf ihnen doch, o Genius der Sprache, diesen Apantheisten, Hyperpantheisten einen ihnen genügenden Namen finden!

Schelling darf seine Verdienste mit Recht erheben, aber nur nicht auf solche Weise, auf Kosten Spinoza's.

Die Selbstvergleichung mit Spinoza setzt Schelling unmittelbar nachher so fort: „Es würde verdrießlich sein, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt, (und in Einem wesentlichen Punkte verändert) erhielt in der höhern Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit), wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.“

Ueber alle diese Punkte kann erst später eingetreten werden.

Betrachten wir auch noch folgende Aeußerung:*)

---

*) Vorrede zu Cousin's Schrift über französische und deutsche Philosophie. S. XIII.

„Spinoza versichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriffe oder der Natur der Substanz (wie er das schlechterdings nicht nicht zu denkende bezeichnet) gerade so, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit, folgen, wie aus der Natur des Dreieckes folge, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seien. Aber Spinoza zeigt das nicht; er versichert's bloß.“

Schelling hat hier dem Spinoza einen Vorwurf gemacht, der, wie Krug richtig bemerkt, auf ihn selbst zurückfällt. Denn, wenn er von sich unmittelbar nachher rühmt, daß er ein unendliches Subject-Object aufgestellt, oder ein absolutes Subject anerkannt habe, das sich seiner Natur gemäß objectivire, aber nach jeder Objectivirung wieder sich in höherer Potenz subjectivire: so wird uns durchaus nur versichert, aber auf keine Weise gezeigt, daß und wie das Object, das Endliche, aus der Natur des absoluten Subjectes hervorgehen müsse. — Man möchte übrigens versucht sein, wenn man den ganzen Zusammenhang ins Auge faßt, zu sagen, Schelling habe auch hier dem Spinoza indirect, wie er es anderswo direct thut, vorwerfen wollen, es fehle seinem Systeme an einem belebenden und das Fortschreiten erklärenden Princip: denn er bemerkt über seine eigene in der obigen Form gefaßte Philosophie, sie habe allerdings ein Princip des nothwendigen Fortschreitens. War es aber um diesen Vorwurf zu thun, warum wurde denn der andere gemacht? — Wird aber darauf wieder vorzüglich der Punkt hervorgehoben, es werde von ihm nicht ein rein Rationales, oder ein reines Subject, sondern ein solches Subject, welches von der Objectivität zu höherer Subjectivität fortschreite, angenommen, indem die Empirie berücksichtigt werde, so können wir uns einerseits nicht genug darüber wundern, daß die sonst so verachtete Empirie hier auf Ein Mal zu Ehren gezogen wird, andrerseits handelt es sich zunächst nur um die Art, wie das Endliche aus dem Unendlichen folgt, und dann möchte es erst an der Reihe sein, auf das Fortschreiten zu achten und dieses zu schützen. —

Wohin werden wir aber entrückt, wenn es heißt: die schellingische Philosophie besitze „ein unendliches Subject-Object, d. h. ein absolutes Subject, das seiner Natur nach sich objectivire, aber aus

jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktrete, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden,) als über alles siegreiches Subject stehen bleibe." — So weit verstieg sich freilich Spinoza nicht — er, der sich soll überflogen haben. Er urtheilte so: **Nulla ratione dici potest, substantiam extensam divina natura indignam esse.***) — Setzt nicht wirklich Schellings Behauptung, so herrlich sie klingen mag, Taumel und Schwindel voraus? Welch glänzender Sieg des unendlichen Subject-Objectes, durch welchen das Object gänzlich besiegt erliegt! Welch glänzender Triumph des Subjectes über sein eigenes Object! Wie? das Wesen, das sich seiner Natur nach objectiviren mußte, soll je dazu gelangen, daß die Möglichkeit der Objectivirung erschöpft sein wird? Das Unendliche soll einmal ohne Endliches, das Ideale ohne Reales sein? — Man kann die Frage nicht unterdrücken: Ist es wahrscheinlich, daß der Urheber dieser hochtönenden Phrase selbst an einen solchen vollständigen Sieg des Subjectes glaube? Kann er auch nur wünschen, daß sich die Welt so ducke? — Immer zunehmende Vergeistigung, immer steigende Macht der Vernunft können, ja müssen angenommen werden; aber wer darüber hinaus will, wer ein Zusammen- oder Verschwinden des Objectiven behauptet, verliert sich in das Gebiet der Träume. — Jenes kann buchstäblich genommen durchaus nicht Schellings Ansicht sein, tadelt er doch anderswo so kräftig den „Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint."

(Ueber die Freiheit.)

*) „Es kann auf keine Weise gesagt werden, daß die ausgedehnte Substanz (oder die Ausdehnung) der göttlichen Natur unwürdig sei."

# Hegel.

Hegel hat seinen Vorgänger in dem gegen Spinoza angestimmten Tone noch zu überbieten gesucht, und man kann ihm in dieser Beziehung wenigstens die erstrebte Superiorität zugestehen.

Obgleich er anerkennt: „Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie!" — „Wenn man anfängt zu philosophiren, so muß man zuerst Spinozist sein; die Seele muß sich baden in diesem Aether der Einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist."**) „Es gibt keine reinere und erhabnere Moral als Spinoza's; nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke:" so kommen gleichwohl allerwärts die inhumansten Aeußerungen über Spinoza vor; ja seine Krankheit und Todesart müssen gar Stoff zum Hohne gegen seine Lehre bieten, indem eine Analogie hervorgesucht wird.

Vor allem werden Klagen über die „verschränkte Methode" geführt. Dies berechtigt wohl zu der Frage: Ist nicht die hegelsche Methode die verschränkteste von allen, die da waren, sind und sein werden? — Wenn in Rücksicht auf die von Christian Wolf angewandte geometrische Methode gesagt wird: „Es ist dies Erkennen in der Manier wie bei Spinoza, nur noch hölzerner und bleierner",*) so wollen wir, da Hegel sich am Werfen von Klötzchen und Klümpchen zu ergötzen scheint, sein artiges Spiel nicht stören. — „Die Beweise Spinoza's sind formelle Quälereien." Es sei. Etwas Schlimmeres aber sind dunkle Beweisführungen, welche dem Hörer oder Leser die Klage auspressen:

*) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 374. 376.
**) Bd. XV. S. 479.

„Mir wird von alle dem so dumm,"
„Als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum!" —

Dem Hegelianismus wird laut nachgerühmt: die scharfsinnigste Dialektik, die gründlichste Methode, die systematische Vollendung. Wahr ist es, daß Hegel großer Dialektiker und Systematiker ist; aber es ist immer noch wohl zu prüfen, ob Wahrheit den Kern seiner Lehre ausmacht, und ob nicht dialektische Kunst die Natur verdrängt. Es gibt wahrlich auch eine Sucht, scharfsinnelnd zu dialektisiren, und sich gar nicht anders zu bewegen als in steter Statuirung und spitzfindiger Auflösung von Gegensätzen, so daß es ist als riefe Einer immerfort: „süß ist nicht sauer, sauer nicht süß; aber dennoch ist süß sauer und sauer süß!" — Ist es befremdend, wenn der Eine oder Andere sagt: Weide sich wer da will an lauter gesuchten Mischungen entgegengesetzter Begriffe, an unablässigen Proben, wie das Unvereinbare zu vereinigen sei! Bade sich wer da kann in einem Aether von Subtilitäten, welcher von Allem, was sonst etwa Aether und ätherisch genannt wurde, dadurch sich wohl unterscheidet, daß er mit dem Lichte nichts gemein hat! Es gab auch große Philosophen, wie Kant, welche ohne solche dialektische Biegungen, Windungen, Krümmungen durchkamen.

Es mag wenigstens Ein Beispiel von dieser unerquicklichen dialektischen Grübelei angeführt werden (denn später werde ich es gerade vermeiden, diese dunkeln Partieen hervorzuheben). In der „Logik" wird in dem Abschnitte über „Eins und Vieles," nachdem das Eins an ihm selbst, und sodann das Eins und das Leere behandelt worden sind, Folgendes vorgebracht:

Viele Eins.

Repulsion.

„Das Eins und das Leere macht das Fürsichsein in seinem nächsten Dasein aus. Jedes dieser Momente hat zu seiner Bestimmung die Negation, und ist zugleich als ein Dasein gesetzt. Nach jener ist das Eins und das Leere die Beziehung der Negation auf die Negation als eines Andern auf sein Anderes; das Eins ist die Negation in der Bestimmung des Seins, das Leere die Negation

in der Bestimmung des Nichtseins. Aber das Eins ist wesentlich nur Beziehung auf sich als beziehende Negation, d. h. ist selbst dasjenige, was das Leere außer ihm sein soll. Beide sind aber auch gesetzt als ein affirmatives Dasein, das eine als das Fürsichsein als solches, das andere als unbestimmtes Dasein überhaupt, und sich auf einander als auf ein anderes Dasein beziehend. Das Fürsichsein des Eins ist jedoch wesentlich die Idealität des Daseins und des Andern; es bezieht sich nicht als auf ein Anderes, sondern nur auf sich. Indem aber das Fürsichsein als Eins, als für sich Seiendes, als unmittelbar Vorhandenes fixirt ist, ist seine negative Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf ein Seiendes; und da sie eben so sehr negativ ist, bleibt das, worauf es sich bezieht, als ein Dasein und ein Anderes bestimmt; als wesentlich Beziehung auf sich selbst ist das Andere nicht die unbestimmte Negation, als Leeres, sondern ist gleichfalls Eins. Das Eins ist somit Werden zu vielen Eins. Eigentlich ist dies aber nicht sowohl ein Werden; denn Werden ist ein Uebergehen von Sein in Nichts; Eins hingegen wird nur zu Eins. Eins, das Bezogene, enthält das Negative als Beziehung, hat dasselbe also an ihm selbst. Statt des Werdens ist also erstens die eigene immanente Beziehung des Eins vorhanden; und zweitens, in sofern sie negativ und das Eins Seiendes zugleich ist, so stößt das Eins sich selbst von sich ab. Die negative Beziehung des Eins auf sich ist Repulsion." —

Doch wir wollen den Leser mit der Fortsetzung verschonen, und etwas von Lichtenberg herbeiziehen.

„Man gibt oft Regeln über Dinge, wo sie unstreitig mehr Schaden als Nutzen bringen. Was ich hier meine, will ich mit einem Artikel aus einer Feuerordnung erläutern; die Anwendung wird sich ein Jeder in seiner Wissenschaft zu machen wissen: „„Wenn ein Haus brennt, so muß man vor allen Dingen die rechte Wand des zur Linken stehenden Hauses, und hingegen die linke Wand des zur Rechten stehenden zu decken suchen. Die Ursache ist leicht einzusehen. Denn wenn man z. E. die linke Wand des zur Linken stehenden Hauses decken wollte, so liegt ja die rechte Wand des Hauses der



linken Wand zur Rechten, und folglich da das Feuer auch dieser Wand und der rechten Wand zur Rechten liegt, (denn wir haben ja angenommen, daß das Haus dem Feuer zur Linken liege,) so liegt die rechte Wand dem Feuer näher als die linke, d. i. die rechte Wand des Hauses könnte abbrennen, wenn sie nicht gedeckt würde, ehe das Feuer an die linke, die gedeckt wird, käme; folglich könnte etwas abbrennen, das man nicht deckt, und zwar eher, als etwas anderes abbrennen würde, auch wenn man es nicht deckte; folglich muß man dieses lassen und jenes decken. Um sich die Sache zu imprimiren, darf man nur merken: wenn das Haus dem Feuer zur Rechten liegt, so ist es die linke Wand, und liegt das Haus zur Linken, so ist es die rechte Wand."

Auch folgendes Wort von Göthe ist beherzigenswerth:

„Die Menschen verdrießt's, daß das Wahre so einfach ist."

Nach der verschränkten Methode wird in dem nämlichen Satze das Beschränkte der Ansicht hergenommen, wodurch Spinoza über Hauptgesichtspunkte, Hauptfragen unbefriedigend vorübergehe. Gar schlimm kann es aber um Spinoza's Ansicht nicht stehen, da ein so gründlicher Forscher wie Fichte in seinen Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie dargethan hat, daß alles dasjenige, wodurch Schelling und Hegel sich rühmen, über Spinoza hinausgekommen zu sein, sich im Wesentlichen bei ihm findet.

Hegel's Hauptvorwürfe sind sodann folgende:

„Die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt." — Die Attribute gehen nicht aus der Substanz, die Modificationen nicht aus den Attributen hervor."

„Das Denken, als das Attribut Gottes, tritt als ein zweites, Aeußerliches, ihm nur hinzu neben dem der Ausdehnung, so daß sie nur ihm unwesentliche Formen sind . . . Aber wie es eine äußere Reflexion ist, welche diesen Unterschied macht, so ist sie es auch, welche ihn in die absolute Identität zurückführt. Die ganze Bewegung geht außer dem Absoluten vor."*)

*) Siehe Logik. Vgl. Fichte, Beitr. z. Ch. S. 794.

„Spinoza hat dem Negativen Unrecht gethan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zu Grunde.“*)

Welche Entstellung, welche Verdrehung, wonach die Attribute, welche die Natur der Substanz ausmachen, für unwesentliche Formen erklärt werden, das Denken nur so nebenbei neben der Ausdehnung sich einstellen, und es überhaupt nur von einer zufälligen, äußerlichen Reflexion von unserer Seite abhängen soll, ob diese und keine andern Attribute und Modificationen der Substanz beigelegt werden! Das heißt nichts Geringeres, als Spinoza's System in seinen Grundfesten erschüttern, das Wesentliche zum Außerwesentlichen machen. Was so leer und hohl ist, widerlegen zu wollen, fällt mir nicht ein; ich verweise nur auf das, was in den Anmerkungen zu Spinoza über Erdmann bemerkt worden ist, welcher so recht in die Fußstapfen des Meisters getreten ist. — Auf das Hervorgehen, die Deduction der Attribute aus der Substanz, werden wir später zurückkommen.

„Spinoza steigt von dem Allgemeinen, der Substanz, herunter durch das Besondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen (modificatio). Er hat alle drei Momente, oder sie sind ihm wesentlich. Aber der Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder, er ist nicht zum Begriffe erhoben. Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseins. Dieser Mangel, die Vertilgung des Momentes des Selbstbewußtseins im Wesen, ist es, was von einer Seite so sehr gegen das spinozische System empört, weil es das Fürsichsein des menschlichen Bewußtseins, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abstraction des Fürsichseins aufhob, und dadurch Gott, von der Natur und dem menschlichen Bewußtsein unterschieden, nämlich an sich, im Abso-

*) Diese Worte kommen in der Beurtheilung der Locke'schen Philosophie vor.



luten; andern Theils aber das philosophisch Unbefriedigende hat, daß eben das Negative nicht an sich erkannt ist."

Hier spreitet sich Hegel wieder mit etwas, worin er ganz auf Einer Linie mit Spinoza steht, und worüber auch nicht hinauszukommen ist. Das Einzelne gehört dem Allgemeinen, dem Ganzen an. Es ist rein nichts als Schein und Prunk mit Worten, die sich nach Belieben deuten lassen, wodurch es Hegel einigermaßen gelingt, sich zum Protector der Individualität aufzuwerfen. Sie mag übrigens noch so sehr geltend gemacht werden — sie muß sich dennoch biegen dem großen, unermeßlichen Ganzen gegenüber. Da hilft alles Sträuben, und Sich-empören nichts, dieses erscheint nur kleinlich und erbärmlich. Und gerade Spinoza's demüthige Unterwerfung und Resignation sind vorzuziehen dem Uebermuthe, womit Individuelles sich hervorthun will. Spinoza verkannte die Bedeutsamkeit des Selbstbewußtseins der Individuen keineswegs, aber eben so wenig die Schranken derselben.

Aehnlichen Inhalts ist folgende Stelle: „Diese drei Momente (Substanz, Attribut, Modus) hätte Spinoza nicht nur so als Begriffe hinstellen, sondern sie deduciren müssen. Diese drei Bestimmungen sind vorzüglich wichtig; sie entsprechen dem, was wir bestimmter als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterscheiden. Aber man muß sie nicht als formell nehmen, sondern in ihrem concreten wahrhaften Sinne. Das concrete Allgemeine ist die Substanz. Das concrete Besondere ist die concrete Gattung. — Der Modus ist das Einzelne, das Endliche als solches, welches in den äußerlichen Zusammenhang mit Anderm tritt. Spinoza hat so ein Herabsteigen; der Modus ist das Verkümmerte. Der Mangel des Spinoza ist, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als schlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität, wahrhafte Subjectivität ist nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte, sondern es ist, als schlechthin bestimmt, das Für-sich-seiende, nur sich selbst Bestimmende.

Das Subjective ist so ebenso die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne ist das bei sich selbst Seiende, und so das Allgemeine.“ *)

Es ist unsäglich, welchen Kummer Hegel um den Modus des Spinoza hat. Der ganze Hader ist aber so nichtig und leer als möglich. Es ist gewiß auch nicht ein Pünktchen, das Hegel dem Menschen vindicire, das nicht auch Spinoza demselben einräume. Gerade das Höchste, die Rückkehr zum Allgemeinen, das Wissen um das Prinzip, dem der Mensch entstammt ist, die Erkenntniß, daß, indem er denkt, Gott durch ihn denkt, hat Spinoza aufs bestimmteste ausgesprochen. — Es ist aber noch ein wichtiger Punkt, den wir nicht unberührt lassen können, weil er eine schiefe Interpretation und einen eigentlichen Irrthum zu enthalten scheint, nämlich die Zusammenhaltung der Begriffe: Substanz, Attribut und Modus, wie sie bei Spinoza vorkommen, mit den drei von Hegel gebrauchten Begriffen: Allgemeines, Besonderes und Einzelnes. Diese Vergleichung ist in Ansehung des zweiten Momentes ganz unrichtig. Hegel denkt sich unter dem Besondern, wie es oben heißt, die concrete Gattung; er setzt der Substanz oder dem Allgemeinen, als dem völlig Unbestimmten, das Besonderte, Unterschiedene, Determinirte entgegen, in so weit die Sonderung nicht bis ins Individualisiren übergeht; er denkt sich unter den Attributen die ersten, wesentlichsten Bestimmungen. Bei Spinoza ist davon gewiß keine Spur zu entdecken. Die Attribute beziehen sich bei ihm rein nur auf die Natur der Substanz, wie sie von Ewigkeit her ist, ihre aus ihren Manifestationen erkennbaren Eigenschaften. Wir haben durchaus nur die Substanz (mit ihren Attributen) den Modificationen gegenüber. Und es ist eine ganz unpassende Zumuthung, daß im Spinozismus eine Deduction der Attribute Statt finden sollte. In Bezug auf Particularisation, Besonderung, Unterscheidung in

*) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 381.

Gattungen mag davon füglich die Rede sein, dem ganz Unbestimmten Allgemeinsten gegenüber. Aber auf Spinoza's Attribut, das gar kein Mittelglied zwischen Substanz und Modus ist, findet dies keinerlei Anwendung. — Es ist bedenklich, daß Hegels Schüler, die jede Behauptung ihres Lehrers ohne weitere Prüfung aufnehmen, fort und fort von jener Deduction sprechen.

Hoch klingen folgende Phrasen: „Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz, und nicht als Geist, nicht als concret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbstständigkeit der menschlichen Seele geläugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Accidens, nicht aber ein Substantielles." — Das wäre alles recht und gut, und Hegel ganz nahe daran, als der allerchristlichste Philosoph zu erscheinen, wenn nur nicht Jeder schnell gedächte: Bietet uns der Mann eine wahre Unsterblichkeit? — Wird aber Seligkeit als eine in diesem Leben zu erreichende betrachtet, so läßt sich fragen: Ist die Spinozische Philosophie keine, die zu innerm Frieden führt, indem sie zur Herrschaft über die Leidenschaften verhilft? — Ist nicht eine auf solchem Grunde ruhende Selbsterhebung über Spinoza ekelhaft?

Das ewige Klagelied lautet sodann also: Spinoza's Gott ist nicht der wahre, weil ihm Freiheit, Persönlichkeit mangelt. — Spinoza wußte, was er wollte, und stand auch als Mann dazu. Er verstand nicht und verachtete den Kunstgriff, Gott Persönlichkeit, freien Willen, und was man Schönes will, zu vindiciren, während eben diese Eigenschaften ihm im Grunde doch entzogen werden (indem Gott bei Hegel erst im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt, und nur die menschliche Persönlichkeit die göttliche ausmacht) — und den noch sonderbarern Kunstgriff, diejenigen zu verkleinern und herabzuwürdigen, die Gleiches denken, aber

offener herausſagen. Uebrig genug alſo über dieſes Kunſtſtück der Herabſetzung und halben Verketzerung.*)

Von dem nämlichen Genre ſind folgende Aeußerungen, welche in einer Antikritik einer Rezenſion vorkommen**): „Es iſt ein anderes Ziel als nur die Subſtanz, nämlich der Geiſt zum Centrum gewonnen, und es iſt allenthalben ausgedrückt, daß dies fernere Ziel, zu dem der Begriff ſich fortbeſtimmt, die Wahrheit der Subſtanz ſei, die Subſtanz als Centrum aber die Unwahrheit.“ — „Es zeigt die Stelle (Encyklop. S. 499): „„der abſolute Geiſt iſt die eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige““, daß nicht die ſpinoziſche Subſtanz, als welcher die Beſtimmung von Perſönlichkeit, von Geiſtigkeit mangelt, das Centrum der Lehre iſt; ſie ſpricht aus, was alle chriſtliche Theologie ausſpricht, daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz iſt, aber das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, das Geiſt iſt, — der Geiſt, der abſolut ſelbſtſtändig iſt. Geiſt iſt als ſolcher ſchlechthin das Subject, und es iſt durchgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die abſolute Beſtimmung Gottes nicht die der Subſtanz, ſondern des Subjects, des Geiſtes iſt.“ — Es tritt hier eben ſo unangenehm die Scheu vor dem Namen des Spinozismus, als das Streben mit der chriſtlichen Theologie zuſammenzuſtimmen hervor. Zu welchen Scrupeln und Einwürfen berechtigt dies nicht Jeden? Wem könnte ſogar folgender Zweifel

---

*) „Zwar erinnert Hegel, daß der Spinoziſchen Subſtanz das Prinzip der Perſönlichkeit abgehe, ein Mangel, welcher vornehmlich gegen dieſes Syſtem empört habe; aber ſelbſt bei ihm fällt die Perſon nur in den unendlich verendlichenden Prozeß der Subſtanz, in die Reihe ihrer Selbſtvermittelungen, iſt erprozeſſirtes Moment derſelben; nicht iſt ſie Geiſt von Anfang und in Ewigkeit, was allein Gott zu nennen.“
Fichte, i. Wendepunkt u. ſ. f. III. S. 389.

**) Hegel's Werke. Bd. 17.



verargt werden: Wäre es nicht möglich, daß der, welcher die Theorie von der Substanz verwirft, es nur thäte, um die Gemeinschaft mit Spinoza zu meiden und sich vor Mißcredit zu sichern?

Dem Philosophirenden geziemt es, auf das Wort Gottes, wie es von der menschlichen Vernunft vernommen wird, zu horchen, und dann erst zu sehen, ob das geschriebene Wort Gottes damit übereinstimme. Nimmermehr geziemt es ihm, von diesem, als wäre es auch für ihn eine Autorität, auszugehen; oder „frisch im Auslegen", es zu deuteln, daß es das Nämliche sagen muß, was das philosophische System lehrt; oder gar dasselbe zur Schminke zu mißbrauchen. Trefflich sagt Spinoza (74. Brief): „Hältst du es für Anmaßung und Uebermuth, daß ich die Vernunft gebrauche, und mich auf dieses wahre Wort Gottes, das in dem Geiste ist, und das niemals weder verfälscht noch verderbt werden kann, mich verlasse?" *) — Durch welches andere Mittel, als den freien Gebrauch der Vernunft, sind wir denn im Stande, zu entscheiden, welche von den vielen Schriften, die sich rühmen göttliche Offenbarung zu enthalten, wirklich das Gepräge einer solchen an sich trage?

Wenden wir uns nunmehr zu einer Stelle von Hegel, welche eine zusammenhängende Kritik des Spinozismus enthält.

„Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganz Wahre; sie muß auch als in sich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die spinozische Substanz ist die allgemeine und so die abstracte Bestimmung;

*) An arrogantiae et superbiae ducis, quod ratione utar, et in hoc vero Dei Verbo, quod in mente est, quodque nunquam depravari nec corrumpi potest, acquiescam? — Vergl. auch 34. Brief (Anfang).



man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten fest bleibende Grund, sondern als die abstracte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. Wird nun bei dieser Substanz stehen geblieben, so kommt es zu keiner Entwickelung, zu keiner Geistigkeit, Thätigkeit. Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich. Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der Dreieinige ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhmesches Quellen. Die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhmeschen Quellgeister, die in einander arbeiten und aufgehen. In die Eine Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseins nur zurück; so, kann man sagen, wird im spinozischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon er spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müßte Spinoza es deduciren, ableiten aus seiner Substanz; sie schließt sich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geistigkeit. Was diesem Besondern nun widerfährt, ist, daß es nur Modification der absoluten Substanz ist, nichts Wirkliches an ihm selbst sei; die Operation an ihm ist nur die, es von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, es in die Eine absolute Substanz zurückzuwerfen. Dies ist das Unbefriedigende bei Spinoza." (Darauf wird Leibnitzens Streben, die Individualität zu berücksichtigen, erwähnt.) „Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können, und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dies achten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein muß. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Thätigkeit ist, Alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem Alles nur dahin schwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben."

Diese Stelle verdient einen Commentar.



Keine Thätigkeit; ... starre Substanz; ... starre Bewegungslosigkeit u. s. w. — Spinoza's Knospen, Blüthen, Früchte spendende, lebensreiche, seelenvolle Substanz läßt der eisige Mitzünfter welken, verdorren, absterben, und das Loos des dürren Holzes theilen — wie zum Spaß — lauten Jubel gönnend den Hässern des bloßen Namens Spinoza. Ja, es ist noch als Gnade zu betrachten, daß die Substanz nicht vollends zu „des Orkus schwarzen Schatten" hinabgestoßen wird.*) Während aber von dieser Seite nichts gespart wird, um sie solchermaßen erstarren zu lassen, steht sie vor den Augen jedes uneingenommenen sinnigen Beobachters als die ewig schaffende, wirkende, organisirende Einheit da, als die lautere Actuosität.

Noch nicht Geist. — Wie viele willkürliche Definitionen des Wortes Geist gibt es nicht? Und um solcher willen soll es gleich gestattet sein, Spinoza's Substanz, deren eines Attribut gerade das Denken ist, Geist und Geistigkeit abzusprechen? Glücklicherweise faßte Spinoza die Substanz wenigstens nicht als Geist für sich auf, der durch ein bloßes Umwenden, Umschlagen die Materie hervorbringe. Er gehörte wenigstens nicht zu denen, wenn es anders solche geben sollte, die im Grunde Gott und Welt als gleich ewig setzen, die aber einzig vom Geiste sprechen, so daß äußerlich Alles der theistischen Lehre gleicht; noch denen, welche die Welt geschickt

*) „Das eleatische und das spinozische System lassen die Welt, welche selbst nur in einer Abstraction der Zufälligkeit, des Vielen u. s. f. gefaßt ist, nicht aus der Substanz erzeugt werden; es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Princip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegte, welches producirte — als „das Unbewegte, welches bewegt" — nach dem tiefen Ausdrucke des Aristoteles." (Hegel, Beweise für das Dasein Gottes.) — Ist das Auge desjenigen nicht geblendet, welcher die heterogensten Dinge, Spinoza's Substanz und — ewige Nacht einander gleich setzt? Hätte es doch Hegel den Schreiern überlassen, die Substanz in das nächtliche Dunkel zu schleudern!

in den Geist hineinzuschieben, ihm unterzuschieben, oder aus ihm hervorzuschieben wissen; noch denen, die, wenn man sagt, sie hätten ein Princip, das eben sowohl körperlicher als geistiger Natur sei, aufschreien und behaupten, Geist sei das Einzige, das sie an die Spitze stellen, und hinwieder, wenn man bemerkt, die Welt könne nicht das Product des Geistes für sich sein, Lärm schlagen und sich darauf berufen, es sei ja überall Subjectives und Objectives aufs innigste verbunden.

Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhmesches Quellen. — Wie? In einem Werke betitelt „Geschichte der Philosophie" wird an dem besonnensten Forscher, der mit dem klarsten Bewußtsein dachte und seine Gedanken in der strengsten wissenschaftlichen Form darlegte, vermißt, daß er nicht zugleich theosophische Fantastereien vorbrachte? — Wohl siedet, gährt und zischt es bei Böhme; wohl quillt, ja überquillt es von Trinitätsgleichnissen; aber ist denn da, wo dies nicht zum Vorschein kommt, gleich nichts als Starrheit und Versteinerung? Welche Consequenz! — Wer aber, durch solche Lobpreisungen mißleitet, sich in die Böhmesche Manier verlieben würde, und Geschmack abgewänne den Quellgeistern, dem Mercurius, der Sophia, dem Separator, dem Salitter*) u. s. w., der würde erst noch am Ende nach Gebühr von Hegel selbst ausgelacht. Denn dieser urtheilte ganz richtig: „Es ist gewiß, daß er (Böhme) jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererseits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen" **); und anderswo ***) nennt er die Böhmesche Philosophie eine in die Tiefe, aber eine trübe Tiefe gehende Philosophie. — Nur Spinoza wird dieser kochende, brausende Gedankenschwall — dieser „Pantheismus der Trinität"

---

*) Salitter, Salniter, sal nitri, Salpeter, d. h. das neutrale allgemeine Wesen.

**) Bd. XV. S. 297.

***) Logik.

(wie ihn Hegel selbst nennt) — oder dieser Zauberkessel-Pantheismus entgegengehalten.

Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der Dreieinige ist. — Beneidenswerther Spinoza, der du in der Wahrheit warst, und in dem die Wahrheit war! der du, weder um Menschengunst buhlend, noch in Lichtglanz dich hüllen wollend, von keiner positiven Religion Lehren borgtest, die deinem System gleichsam erst die Weihe geben sollten, und nicht von ferne ahnetest, daß in irgend einem Lande die Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts kein höheres Bestreben kennen würden, als, Unglauben wie Glauben, mit bunten, der Theologie abgeborgten Lappen zu behängen! *)

---

*) Das Unwesen, das mit der Dreieinigkeit getrieben wird, enthüllt sich besonders auch in folgender Aeußerung des Hegelianers Erdmann in „Natur oder Schöpfung?" S. 101: „Die Kategorie der Zahl gehört nicht hieher. Je nachdem man verschieden zählt, kann man, ohne den Gedankeninhalt zu verändern, verschiedene Zahlen hervorbringen, welche deutlich zeigen, daß es ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι (nicht den gewöhnlichen vergleichbare Zahlen) sind, mit welchen wir hier zu thun haben. (Man kann, daß in Einer Natur drei Personen seien, mit demselben Recht Vier-, Fünf-einigkeit nennen.") — Was würde ein solcher Professor wohl sagen, wenn ihm einer seiner Schüler etwas Aehnliches schwarz auf weiß vorlegen würde? Das ganze Publikum aber soll sich durch eine solche 3? 4? 5? (bis 9?) einigkeit gängeln lassen? — Die meisten Trilogien und tritheistischen Kunstproducte werden das nämliche Schicksal haben, welches jenem Worte des Paracelsus widerfuhr, da er bei der Lobpreisung der Dreieinigkeit und der Dreiheit, die sich überall äußern, dem Standpunkte der damaligen Erdkunde gemäß, sagte: „Darum ist auch die große Welt, wie die kleine, durch das große Meer in drei Theile, Europa, Asia und Afrika getheilt, welches gleichfalls eine Präfigurirung der drei Ersten, Sal, Sulphur, Mercurius, ist."

**Vereor, ne nimis studeant esse sancti et religionem in superstitionem convertant.**

**Tract. theol. polit. Cap. XII.**

Abgrund der Vernichtung. *) — Schuldbeladenes, wegzutilgendes Wort! — Abgrund der Substanz, in dem Alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben. **) — Hier hat sich Hegel selbst gerichtet, indem er, statt eine Aegide zum Schutze Spinoza's zu zeigen, das aes triplex circa pectus hervorgekehrt hat.

Kurz, Hegel hat sich Alles erlaubt, um Spinoza in den Staub zu treten. Selbst was er zu seinen Gunsten in Bezug auf die Anklage des Atheismus bemerkte, indem er zu wiederholten Malen bezeugte, er sei von Atheismus so weit entfernt gewesen, daß man seine Ansicht eher Akosmismus, und ihn selbst einen Akosmisten nennen könnte, hebt er frostig, und ich möchte hinzufügen, selbstsüchtig wieder auf, indem er sich also vernehmen läßt: „Spinoza behauptet: was man eine Welt heißt, gibt es gar nicht; es ist nur eine Form Gottes, nichts an und für sich. — Der Spinozismus ist so weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu sein; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geist gefaßt wird, ist er es.“ ***) Mußte der gehässige Name doch noch, nur mit ein wenig veränderter Bedeutung, gebraucht werden???

Das Meiste läßt sich aus der Selbstzuversicht erklären, die Hegel auf vielfache Weise, am seltsamsten aber wohl in folgender Aeußerung an seine Zuhörer, an den Tag legte. „Dies ist nicht

---

*) Auch in der Logik heißt es: „Es ist überhaupt gleichgültig, wenn bei der Abstraction stehen geblieben werden soll, wie dasjenige, was in diesem Abgrund untergegangen ist, in seinem Dasein ausgesehen habe.“

**) Diesen entsprechen folgende Worte: „Er starb ... an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitten — übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der Einen Substanz verschwindet.“ S. 370. — „Es ist das Eine, wohinein alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts herauskommt.“

***) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 408.

so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes." — „Solches Zeug, sagt man, die Abstractionen, die wir betrachten, wenn wir so in unserm Cabinet die Philosophen sich zanken und streiten lassen, und es so oder so ausmachen, sind Wortabstractionen. — Nein! Nein! Es sind Thaten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Cabinetsordres gleich im Original, sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die μύσται [Epopten, Eingeweihten], die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen. Die Andern haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichthum, dies Mädchen. — Wozu der Weltgeist hundert und tausend Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abstraction geschieht."*)

*) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 96.

# Schelling's Philosophie.

Die Schellingische Philosophie hat mehrere Phasen, und diese ihre wechselnden Gestalten sind auf verschiedene Weise eingetheilt worden. Am richtigsten hat man wohl vier Formen unterschieden, doch möchte ich lieber drei so statuiren, daß eine derselben zwei von jenen unter sich begriffe[1], nämlich:

1. Idealismus, nach Fichte.
2. Identitätssystem, Lehre von der Einheit des Idealen und Realen, — nebst dem Versuche der sogenannten Weltconstruction.
   a. rein;
   b. mit theosophischen Zusätzen (wie sie namentlich in der mystischen Abhandlung über die Freiheit vorkommen.)
3. Die neue mit der Offenbarungsphilosophie endigende Lehre.

Den Schellingianismus in der ersten Gestalt lasse ich ganz bei Seite, da diese von ihrem Urheber selbst bald als ein Ergebniß der Schule, welcher er zuerst angehört hatte, aufgegeben wurde. Uebrigens ist zu bemerken, daß Fichte's Lehre von Schelling modificirt und erweitert wurde, daß das menschliche Ich ins Weltich überging, kurz, daß der subjective Idealismus zum objectiven sich umzugestalten anfing.

Ich werde mich ganz vorzugsweise an die zweite Periode der schellingischen Philosophie halten, und da es gilt, wiederum ihre frühere und spätere Haltung zu unterscheiden, werde ich mit Vorliebe die erstere als die urkräftige und natürliche hervorheben, ohne darum von der letztern, die von Vielen über jene gesetzt wird, zu schweigen.

Die dritte Phase betrachte ich nicht anders denn als einen Abfall des Philosophen von sich selbst, der nur anhangsweise erwähnt zu werden verdiene. Dies ist es eben auch, was mich abgehalten hat, die neueste Theorie als eine Unterabtheilung des vorigen Abschnittes, als etwas zur Theosophie Gehöriges, aufzuführen. Obschon Schelling die Naturphilosophie nicht förmlich desavouirt, im Gegentheil erklärt hat, daß die neuern Philosopheme nur den frühern beigefügt werden, so ist doch der Gegensatz von Vernunftphilosophie als negativer, und von Offenbarungsphilosophie als positiver so grell, daß füglich eine stärkere Grenze gezogen wird.

---

Die Grundidee des Schellingianismus ist durchaus die von der Einheit oder Identität alles Seienden, so daß die Namen Identitätslehre, Alleinheitslehre das Wesentlichste seines Inhaltes aufs genaueste bezeichnen.*) Alle Gegensätze, die wir zu machen gewohnt sind, namentlich der zwischen Geistigem und Körperlichem**), sind durch denselben in Bezug auf das Absolute, Substantielle aufgehoben; auch die Scheidewand zwischen Gott und Na-

---

*) Auch die Benennung Naturphilosophie ist passend; doch darf man nie vergessen, daß Schelling die Naturphilosophie gewöhnlich nur als die eine Seite der Philosophie betrachtet, indem ihm die Transcendentalphilosophie als die andere gilt. — Indessen nennt er manchmal seine Philosophie im Allgemeinen auch Naturphilosophie.

**) Die Lehre von der Einheit des Geistigen und Körperlichen, des Denkens und der Ausdehnung, steht in der engsten Verbindung mit der Lehre von der intellectuellen Anschauung. Diese gründet sich auf den Satz, daß das Wissen dem Wesen der Dinge völlig entspreche, daß die Wahrheit in der vollkommenen Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gewußten bestehe. Die intellectuelle Anschauung ist die unsinnliche An- und Durchschauung des Absoluten als eines Ideal-Realen, die sichere Erkenntniß der Durchgeistigung alles dessen, was nur materiell zu sein scheint, das Eindringen in das Ursein als das Geistigkeit und Leiblichkeit in sich Vereinigende.

tur fällt nach ihm weg; das göttliche Prinzip ist nicht außer oder über, sondern in dem Universum. Das Absolute umfaßt Alles ungeschieden.

Es mag gleich noch bemerkt werden, daß (wovon schon früher Spuren vorgekommen sind) Schelling das Geistige und Körperliche nicht blos häufig durch die Ausdrücke bezeichnet: Ideales und Reales; Subjectives und Objectives (Subject und Object); Wissen (oder Erkennen) und Sein; sondern daß er das Geistige oft auch das Unendliche, das einzelne Materielle dagegen das Endliche nennt.*) Eben so sagt er auch: „Wir stellen Sein und Erkennen auch entgegen als Wesen und Form."

Im Bruno erklärt Schelling, er wolle uns führen „auf die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereiniget, als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar

---

*) Die Unterscheidung von endlich, unendlich und ewig hat etwas Anstößiges, da sonst endlich und unendlich als contradictorischer Gegensatz betrachtet, und das Ewige dem Unendlichen gleich gesetzt wird; indessen hat Schelling wenigstens die Beziehung des Geistigen durch unendlich so begründet, daß er auf den eine unbeschränkte Menge von Gegenständen umfassenden Charakter des Begriffes (z. B. Menschheit gegenüber dem einzelnen Menschen) aufmerksam gemacht hat. — Vgl. Bruno, S. 152. „Die Dreieinigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen." — Unendlichkeit kann auch mit Möglichkeit zusammengehalten werden, in sofern ein Gattungsbegriff nicht bloß das wirklich vorhandene ihm Entsprechende, sondern auch die unendliche Zahl des noch ferner darunter Fallenden umfaßt. — Oft aber steht begreiflicher Weise, dem Sprachgebrauche gemäß, nur Endliches und Unendliches einander entgegen, z. B. in folgender ganz Spinoza's Lehre entsprechenden Aeußerung: „Die Dinge als endlich betrachten ist so viel als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind, indem ja die wahre Philosophie gerade in dem Beweise besteht, daß das Unendliche oder Absolute (die absolute Identität) nun und nimmermehr aus sich selbst, sich selbst verlassend, herausgetreten sei, noch heraustreten möge, sondern daß vielmehr alles, was ist, in sofern es ist, gerade das absolute Wesen selbst ist." (Darstellung des Systems der absoluten Philosophie, § 14. Erläuterung.)

nicht getrennt sind.“ — „In diesem höchsten Wesen ist eine absolute Ungetrenntheit beider (des Idealen und Realen), so daß das Wesen zwar des Absoluten weder das eine noch das andere von beiden, eben deswegen aber absolut ist, alles aber was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es real, unmittelbar ideal ist; und so sind in demselben, worin das Ideale von dem Realen, und dieses von jenem ungetrennt ist, auch die Vielheit mit der Einheit, die Grenze mit dem Unbegrenzten, Eins, und auf absolute Weise verknüpft.“ — „In jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem Alles hervorgeht, und in den Alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, und die Form auch das Wesen ist, setzen wir vorerst zwar die absolute Unendlichkeit, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechterdings angemessen, genügend, weder selbst begrenzt, noch jene begrenzend, das zeitlos gegenwärtige, und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig Eins, doch dem Begriff nach ewig verschieden, wie Denken und Sein, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar; denn Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheit und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich enthalten ist, ohne allen Unterschied beider.“ — „Weßhalb die Seele so wenig als der Leib etwas an sich; denn sowohl jene als dieser sind, jedes nur an dem andern, zeitlich; an sich ist nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerseligsten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Sein getrennt ist, das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft unvergänglich ist.“ — „Im Absoluten ist Alles absolut; wenn also die Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Sein, im Idealen als unendliches Erkennen

erscheint, so ist im Absoluten das Sein wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz außer sich in dem andern, sondern *das absolute Erkennen ist das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen.*" — Es verhalten sich Thätigkeit und Sein in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Thätigkeit also und Sein, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind; und wie das Wesen des Absoluten, im Sein reflectirt, der unendliche Leib, so ist dasselbe, im Denken oder in der Thätigkeit reflectirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Thätigkeit wie Thätigkeit, noch das Sein wie Sein verhalten." — „Durch diese Entgegensetzung haben die Menschen gelernt, *die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur* zu sehn, und indem sie jene der heiligen Nothwendigkeit entzogen, sie der unheiligen, welche sie mechanisch nennen, untergeordnet, die ideale Welt aber eben dadurch zum Schauplatz einer gesetzlosen Freiheit gemacht." „Sagt man ihnen aber, daß *die Natur nicht außer Gott*, sondern *in Gott* sei, so verstehen sie darunter diese eben durch die Trennung von Gott *getödtete* Natur, als ob diese überhaupt etwas an sich, oder überhaupt etwas anderes als ihr selbstgemachtes Geschöpf wäre." — „Die höchste Macht oder der *wahre Gott ist der außer welchem nicht die Natur ist*, so wie *die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist.*" — „Die Zeit aber und jenes besondere Alter der Welt, das die Menschen gelehrt hat, das Endliche von dem Unendlichen, den Leib von der Seele, das Natürliche von dem Göttlichen zu trennen, beide aber in zwei ganz verschiedene Welten zu verbannen, hat auch jene Lehre in das allgemeine Grab der Natur und den Tod aller Wissenschaften verschlungen. Nachdem nun vorerst die Materie *getödtet*, das rohe Bild an die Stelle des Wesens gesetzt war, so ging es von selbst weiter bis zu der Meinung, daß alle Formen der Materie *äußerlich aufgedrückt* seien." — „Es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze,

von der alles was ist, nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verschieden nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und schön, es selbst aber unerzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich." — „Gott ist wesentlich das Sein, bedeutet: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt."

„Dem begeisterten Forscher ist die Natur die heilige und ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt." *)

„Es ist nur Eins, Gott oder das All; unser Denken, unser Sein ist nicht unser, sondern Gottes oder des Alls." **)

In allen diesen Stellen spricht sich die dynamische Ansicht aus; dem ganzen Sein der Dinge wird Dynamismus beigelegt; Kraft, Thätigkeit, Leben macht das Wesentliche aus. Die ganze Natur ist Ein großer, unendlicher Organismus. Sie darf nicht nach den starren Massen, die sich unsern Sinnen darstellen, beurtheilt werden; diese sind gleichsam als erloschene Kraft zu betrachten, doch nicht als gänzlich erloschene, da sie nicht nur mit dem Belebten und Beseelten im Zusammenhange stehen, sondern selbst auch fähig sind in diesen Kreis überzugehen. ***) Chalybäus hat einmal das Charakteristische der von dieser Seite aufgefaßten Natur besonders mit Bezug auf ihre ursprüngliche Form durch das Wort „Weltäther" bezeichnet.

In dem ersten Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie sagt Schelling: „Alle noch so verschiedene Naturgestaltungen sind nur verschiedene Stufen der Entwickelung einer und derselben absoluten Organisation."

„Was ist denn jener Mechanismus, mit welchem, als mit einem Gespenst, ihr euch selbst schreckt? — Ist der Mechanismus etwas für sich Bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das

*) Verhältniß der bildenden Künste zur Natur.

**) Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft.

***) „Was ist denn die Materie anderes als der erloschene Geist?"

Negative des Organismus? Mußte der Organismus nicht früher sein als der Mechanismus, das Positive früher als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative das Positive, nicht umgekehrt dieses jenes voraussetzt, so kann unsre Philosophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), sondern sie muß vom Organismus (als dem Positiven) ausgehen, und so ist freilich dieser so wenig aus jenem zu erklären, daß jener vielmehr aus diesem erst erklärbar wird. — Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus; sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus." *)

Weil also alles belebt ist, und Einen großen Organismus bildet, ist es leicht begreiflich, daß Schelling bald das Universum ein Thier, bald auch die Gestirne Thiere nennt. (S. Bruno.)

So wurde die Natur auf jede Weise durch unsern Philosophen verherrlicht. Er ruft Allen zu: „Kommet her zur Physik, und erkennet das Ewige!" Er nennt die Natur „ihre eigene Gesetzgeberin". Er sagt: „Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch; aber weil in jedem das Ganze ist, so ist es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Mensch, oder als die besondere Einheit darin; erst in der Erscheinung, wo es aufhört das Ganze zu sein, die Form etwas für sich sein will und aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, wird jedes das Besondre und die bestimmte Einheit." Von dem Innern wie dem Aeußern der Natur angezogen, und sich dem mächtigen Eindrucke hingebend, äußert er sich also: „In dem Maße, als wir selbst in uns verstummen, redet sie zu uns." —

Halten wir an diesen bestimmten Erklärungen fest, unbekümmert um jenen Einwurf, „eine solche Identität gleiche der Nacht, worin alle Kühe gleich schwarz aussehen", darin gerade einen Beweis erblickend, daß Hegel selbst, indem er seinen Vorgänger also höhnte, die Idee der Identität als das Eigenthümlichste seiner Lehre anerkannte. Und suchen wir doch nicht bei Schelling geflissentlich alles hervorzuheben, was das Ideale, Subjective zum schaffenden

*) Vorrede zu der Schrift von der Weltseele.



Princip des Realen, Objectiven zu machen scheint. Schelling redete offen der Objectivität so gut als der Subjectivität das Wort, und ließ nicht jene zu dieser, man weiß nicht wie, hinzukommen; er verschmähete es, das Reelle als etwas zu behandeln, mit dem man recht geheim thun müsse, oder der Idee selbst einen reellen Inhalt zu geben. Er hatte einen positiven Begriff von dem Realen und von der Natur; diese galt ihm nicht bloß als Negation des Geistes, als etwas diesem Entfremdetes und Andersgewordenes. Mögen wir daher auch auf manche Stellen treffen, welche Keime der Hegel'schen Theorie zu enthalten scheinen, wir werden dennoch finden, daß sie die Uridee der Identität *) oder Indifferenz nicht aufheben.

Unstreitig ist es nöthig zu sehen, ob Schelling die Identität so unbedingt und streng geltend mache, daß die beiden Momente des Absoluten als gleich ewig gesetzt werden, und völlig gleichen Rang behaupten, oder aber nicht. In dieser Rücksicht zeigen sich sehr abweichende Aeußerungen. Bisweilen wird Reales und Ideales als völlig identisch behandelt, in dem Grade, daß dem Idealen nicht nur nicht ein früheres Vorhandensein, sondern auch keine Art von Uebergewicht, kein Uebergreifen, keine Macht, das Entgegengesetzte zu bestimmen eingeräumt wird. Häufig wird dagegen, weil das Reale, Materielle, wenigstens nicht das Höhere sein kann, und weil

*) Schelling spricht gar von einer Identität der Identität; er versteht darunter die Selbsterkenntniß der Identität, oder des absolut Identischen. „Die absolute Identität als seiend ist nur unter der Form einer Identität der Identität, d. h. als die vom absoluten Sein selbst untrennliche absolute Form desselben, und mithin als absolute Vernunft zu begreifen.“ — (Darauf wird erwähnt „die ursprüngliche Selbsterkenntniß der absoluten Identität.“) „Gleichwie alles was ist, dem Wesen nach, in sofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst ist, so ist alles was ist, der Form seines wahrhaften Seins nach, ein Erkennen der absoluten Identität.“ (Darstellung des Systems. §. 16. 18.) — Sein und Erkennen sind identisch; das Erkennen ist das ursprüngliche Sein selbst, seiner Form nach betrachtet. (Zeitschrift für specul. Physik.)

die Spuren der zweckvollen Anordnung und Gestaltung desselben auf die Idealität hinweisen, dem idealen Momente die Superiorität ertheilt. Einige Male hat es gar das Ansehen, als werde dem Idealen Priorität zugestanden, und das Reale als ein aus demselben Hervorgegangenes behandelt. Man muß aber den wenigen Stellen von der zuletzt erwähnten Richtung, welche mit den übrigen einen Widerspruch bilden, kein großes Gewicht beilegen; ja, man entdeckt in ihnen selbst noch Spuren einer Einschränkung, einer Bedingung, welche jenes Widersprechende mildert. Das Reale, das Objective gilt Schelling durchaus als ein Substantielles, eben so wie das Ideale, Subjective; jenes hat nicht etwa bloß den Rang eines Nachgekommenen; er anerkennt ein Ideal-Real-Princip, ein geistig-körperliches Urwesen.

Im Bruno heißt es: „Warum machst du jene Einheit, anstatt sie nur in der Beziehung auf das Wissen zu erkennen, nicht vielmehr allgemein, allgegenwärtig, allumfassend, und verbreitest sie über Alles? Erst dann werde ich glauben, daß du sie wahrhaft an sich erkennest, und die intellectuelle Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtsein befreit haben wirst. In den Dingen suchest du nichts als die verschobenen Bilder jener absoluten Einheit, und selbst im Wissen, sofern es eine relative Einheit ist, siehst du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes absoluten Erkennens, in welchem so wenig das Sein durch das Denken, als das Denken durch das Sein bestimmt ist.“ — „Hierüber möchten wir uns nun wohl verstehen, o Freund; denn auch wir haben die Philosophie an das Bewußtsein zurückgewiesen, nur der Einsicht wegen, daß jene Gegensätze des Wissens und Seins, oder wie wir sie sonst ausdrücken wollen, außerhalb des Bewußtseins keine Wahrheit haben, daß, abgesehen vom Bewußtsein so wenig ein Sein als solches, als ein Wissen als solches sei. Da nun auf der Verschiebung oder relativen Trennung und Wiederherstellung jener Einheit, wie du selbst sagst, alles dasjenige beruhet, was insgemein für reell gehalten wird, jene Trennung aber selbst nur ideell und im Bewußtsein gemacht wird, so siehest du, warum diese Lehre Idea-

lismus ist, nicht weil sie das Reelle von dem Ideellen bestimmt, sondern weil sie den Gegensatz beider selbst bloß ideell sein läßt." — „Das Ewige erkennen, heißt, in den Dingen Sein und Denken nur durch sein Wesen vereinigt erblicken, nicht aber, es sei der Begriff als die Wirkung des Dinges, oder das Ding als Wirkung des Begriffes zu setzen. Dieses ist die weiteste Entfernung von der Wahrheit. Denn Ding und Begriff sind nicht durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern durch das Absolute, Eins, wahrhaft betrachtet aber nur die verschiedenen Ansichten eines und desselben; denn nichts existirt, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre."

In der Neuen Zeitschrift für speculative Physik äußert sich Schelling also: „Dieses ist der Sinn des wahren Idealismus, Denken und Sein selbst als bloß ideelle Gegensätze in einem absoluten Erkennen zu begreifen, so wie der des wahren Realismus, dieser bloß ideellen Entgegensetzung gegenüber die reelle Einheit beider als das einzige Positive und Kategorische zu sehen."

„Auf diese Art zur Idee der Vernunftewigkeit gelangt, werden wir diese Vernunftewigkeit selbst zu der erscheinenden Welt auf keine Weise in irgend einem Verhältnisse denken, das für jene als das Reale wieder beschränkend wäre, wie z. B. dem Verhältniß eines Vorhergehens oder einem ähnlichen. Denn wenn zwar diese Ewigkeit allem Zeitlichen vorangeht, so ist es doch nicht der Zeit, sondern der Idee oder Natur nach; jenes, das Zeitliche, dehnt sich ganz unabhängig, ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr für sich betrachtet, im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen endlose Reihe; das Ewige aber ist nicht vor ihm, sondern über ihm. So wie die Idee des Zirkels der unendlichen Reihe einzelner Zirkel, die je gewesen sind oder sein werden, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, in diesem Sinne aber jederzeit ewig vorangeht, und weder jemals anders vorangegangen ist, noch jemals anders vorangehen wird." — „Der Idealismus als Philosophie erkennt das Absolute als dasjenige, was weder Subject noch Object, eben so wenig beides

zugleich, sondern die Einheit davon in solcher Art ist, daß es beide in Bezug auf die reflectirte Welt schlechthin vereinigt, ohne selbst von dem einen oder andern etwas in sich zu haben." — In der Zeitschrift für speculative Physik bemerkt Schelling: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, in sofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird."

Sehr bedeutsam ist auch Schelling's Erklärung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Transcendentalphilosophie. „Entweder wird das Objective zum Ersten gemacht, und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Diese Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu? — Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. — Oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen, ist die der Naturphilosophie entgegengesetzte Richtung und Aufgabe der Transcendentalphilosophie, der andern nothwendigen Grundwissenschaft der Philosophie. Alle Philosophie muß darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen." (System des transcendentalen Idealismus.) Welche entscheidende Aeußerung! Es geht daraus auf das klarste hervor, daß nicht gleich jedes Wort über das Vorangehen der Intelligenz, oder über die Entstehung des Objectiven aus dem Subjectiven als die einzige und vollständige Lösung der philosophischen Aufgabe, sondern nur als der eine Pol des menschlichen Wissens zu betrachten ist, und daß, wenn auch selbst von der andern Seite her die Erkenntniß der Vergeistigung der Natur und ihrer Gesetze erstrebt wird, doch die Wissenschaft von dem Realen als Mit-Urprincip als nothwendige Ergänzung ange-

**sehen, und ein Zusammentreffen von beiden Punkten aus als das Ideal der wahren Philosophie vorausgesetzt wird. So großer Vor**zug auch mit Recht dem Geistigen eingeräumt wird, so läßt doch Schelling niemals das Reale gleichsam durch jenes absorbiren: es ist ihm zu wesenhaft, als daß er es in das Geistige zu involviren und aus ihm hervorgehen zu lassen sich getraute. Jede Art der Ableitung des Objectiven aus dem Subjectiven gilt ihm als ein bloß einseitiger Versuch. Die Natur tritt weder aus der Intelligenz heraus, noch zu ihr als ein Späteres hinzu, sondern ihre Kräfte, Gesetze, Stoffe stehen in ewiger Harmonie mit dem Geistigen. Und während die meisten Systeme darauf ausgehen, entweder aus der Intelligenz die Natur oder aus der Materie die Intelligenz herzuleiten, strebt nach Schelling die wahre Philosophie darnach, sowohl aus der Natur etwas Intelligentes, als aus der Intelligenz eine Natur zu machen. Gerade den Geist so hoch anschlagen, wie Schelling es thut, und doch ihn nicht zum Alleinigen zu machen, ist höchst verdienstlich. Wer sollte nicht mit Interesse folgende Aeußerungen vernehmen: „Gott und All sind völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar, kraft seiner Idee, die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichem) zu sein, absolutes All. — Da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott. Das gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.“

Eine höchst bedenkliche, mit den bisher ausgesprochenen Grundsätzen streitende Aeußerung ist folgende in der Schrift „Philosophie und Religion“: „Die Form das Absolute auszudrücken, welche in der Philosophie die am meisten herrschende gewesen, ist, daß es an sich das Weder-Noch der entgegengesetzten Bestimmungen, und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen beider, das Sowohl-als-auch ist. Dem Absoluten kann kein Sein zukommen, als das durch seinen Begriff bestimmt ist; es ist also überhaupt nicht real,

sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form, die unter ihm steht, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach, vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei. Die Grundwahrheit ist, daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sei. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte." — „Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich selbst objectiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist." Das klingt nun wirklich grell: Das Reale, das, der Idee der Identität gemäß, dem Idealen gleich gesetzt wurde, soll nunmehr erst das Dritte sein, während das Ideale für sich den Rang des Ersten behauptet! Allein diese Aeußerung hat kein entscheidendes Gewicht. Sie ist nur dem unseligen Streben unsers Philosophen zuzuschreiben, jedes Mal bei Abfassung eines neuen Werkes einen stärkern Anlauf zu nehmen, um sich höher schwingen und einen imposantern Sprung machen zu können. Und hier scheint noch ein Umstand eingewirkt zu haben. Es ward nämlich die citirte Schrift zunächst durch Eschenmayer's Glaubensphilosophie veranlaßt, und es lag für Schelling, wenn er schon das absolute Wissen oder Anschauen dem Glauben entgegensetzte, doch in der Bestreitung des überglläubigen Gegners eine Versuchung, ihm zu zeigen, daß er auf einem hohen, das ideelle Princip schützenden Punkte stehe. Erkennen wir also in der vorliegenden Darstellung durchaus nur eine neue Face, die von der Grundform viel weniger abweicht, als es den Schein hat. Halten wir uns nur vorzüglich an die Worte: „Die Form — die gleich ewig ist mit dem Idealen — ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei." Entfernen wir zugleich, nach Schellings eigener Aufforderung, aus dem Zahlenverhältnisse den Begriff der Zeit, der Succession.

Den Vorrang werden wir dem Ideellen immer gern einräumen, so gewiß wir auch das Geistige in uns dem Körperlichen überordnen, und zugestehen müssen, daß Zweckmäßigkeit überall waltet und auf das Ideelle hinweist. Nur ein Werden des Realen aus dem Idealen soll ausgeschlossen werden. *)

Aber wie wollen wir es mit folgenden Worten halten, die in dem nämlichen Zusammenhange vorkommen: „Das *selbstständige Sichselbsterkennen* des schlechthin Idealen ist eine ewige *Umwandlung* der reinen *Idealität* in *Realität*, die Selbstrepräsentation des Absoluten“? — Das *Sichselbsterkennen* ist nicht buchstäblich zu nehmen. *Weiße* äußert sich in seinem „Sendschreiben an Fichte“ darüber also: „*Selbsterkennen* wird Gott nicht im eigentlichen, sondern im symbolischen Sinne zugeschrieben; denn indem aus der „ewigen Form“, welche dieses Selbsterkennen sein soll, alles Werden, alle zeitliche Bewegung entfernt wird, indem von ihr, mit Worten, die aus einer frühern Schrift des Verfassers hierher

---

*) Eben deswegen hat auch *Schelling* in den Schriften, in welchen er der Identität, dem Weder-Noch, und Sowohl-als-auch ganz vorzüglich das Wort redete, hin und wieder den Vorrang des Ideellen hervorgehoben, und dieses sogar geradehin ein Mal als synonym mit dem *Göttlichen* genommen. „Wir müssen das Universum bis dahin verfolgen, wo der absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der *reellen und natürlichen*, in dem andern der *ideellen und göttlichen* Welt erkennen, und mit jener zwar die *Menschwerdung Gottes* von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige *Gottwerdung des Menschen* feiern: und, indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die *Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen*.“ (Bruno.)

Ueberhaupt aber ist in Bezug auf „Philosophie und Religion“ zu bemerken, daß darin vor Schelling's Auge die Natur sich trübte, übrigens nur darum, weil er in die Trennung des Idealen und Realen verfiel; z. B. „Obgleich *von dem idealen Princip vollkommen gesondert*, ist die Erscheinungswelt doch für die Seele die Ruine der göttlichen oder absoluten Welt.“

übertragen sind, gesagt wird, daß „ihre Natur nur derjenige auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist“, so erhellt, daß dieselbe hiermit nicht weniger über Alles, was wir menschlicher Weise Selbstbewußtsein und Persönlichkeit nennen, hinausgehoben wird, wie in jener frühern Schrift (dem Bruno) solches auch ausdrücklich in Bezug auf das, was dort das „göttliche Princip“ im Gegensatze des „natürlichen“ heißt, geschehen war.“ Dies darf um so sicherer angenommen werden, weil Schelling ebenfalls in seinen frühern Schriften durch das „absolute Erkennen“ nicht das rein Ideale für sich, noch weniger eine Thätigkeit desselben bezeichnete, sondern das, was zwar ideal, aber in der That zugleich, zufolge der Absolutheit, mit dem Realen identisch ist. (Wir treffen später nochmals Stellen an, worin des absoluten Erkennens gedacht wird.) — So sind wir wohl auch berechtigt die ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität mehr bildlich als eigentlich zu nehmen. Diese Umwandlung, wobei weder an einen Willens- noch Schöpfungsakt zu denken ist, bezeichnet das Verhältniß des Bestimmenden zum Bestimmten, entsprechend jenem Satze: „Die Grundwahrheit ist, daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales sei.“

Betrachten wir nun gleich alles dasjenige, was sonst noch die entgegengesetzte Ansicht zu begünstigen scheint, daß das Ideale als das Urseiende geltend zu machen sei, zu welchem sich das Reale als ein bloß Secundäres verhalte.

1. Schelling macht oft darauf aufmerksam, daß Vieles in der Natur sich nach geometrischen Gesetzen bilde, und legt daher der Natur selbst Geometrie bei, oder nennt die vollkommenste Geometrie das Producirende. „Die Regelmäßigkeit in allen Bewegungen der Natur, die erhabene Geometrie z. B., welche in den Bewegungen der Himmelskörper ausgeübt wird, wird nicht daraus erklärt, daß die Natur die vollkommenste Geometrie, sondern umgekehrt daraus, daß die vollkommenste Geometrie das Producirende

der Natur ist, durch welche Erklärungsart das Reelle selbst in die ideelle Welt versetzt wird." (Entwurf eines Systems der Naturphilosophie §. 1.) — „Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre; in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmäßiger Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reiche der Begriffe angehören, und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst lebendig eingeboren, die sie, ohne einen Begriff derselben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind, als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht, in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architectur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geist, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt." (Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur.) — „Die optischen Phänomene sind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität." (System des transcendentalen Idealismus. S. 5.) — Wenn schon in allen diesen Stellen die Wissenschaft und Kunst, wovon die Werke der Natur zeugen, hervorgehoben werden, so wird doch überall hinlänglich darauf hingewiesen, daß darum der Natur kein eigentliches Wissen zuzuschreiben sei. Es folgt sogar der zuerst angeführten Stelle die bestimmte Erklärung, daß es eine „bewußtlose, aber der bewußten ursprünglich verwandte Productivität" sei, deren Reflex wir in der Natur sehen.

Obgleich die größte Zweckmäßigkeit in den Naturgebilden sich äußert, obgleich sie an nichts als Ideal und Ideales mahnen, so darf darum doch der Natur nicht ein eigentlich absichtvolles, mit

Bewußtsein verbundenes Wirken beigelegt werden; es ist höchstens instinctartig zu nennen. „Durch das Bestreben, die Natur aus einer zweckmäßigen, d. h. absichtlichen Production zu erklären, wird der Charakter der Natur und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgibt, beruht auf dem Widerspruche, daß diese Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig ist.“ *)

2. Wie überhaupt Kraft und Thätigkeit dem Stoffe übergeordnet werden, so ist überdies gar häufig von Ideen, Urbildern, Typen, mithin auch von einem urbildlichen Sein im Gegensatze von dem nachbildlichen die Rede. — Mit der Lehre von den Ideen verhält es sich ganz eigen. So sehr sie sich auch Einem zuerst empfehlen mag (daher Platon's Lectur so ungemein anziehend ist), so erheben sich doch, je mehr man sie prüft, desto größere Bedenklichkeiten dagegen, welche wir erwägen wollen, bevor wir Schelling's nähere Bestimmungen betrachten.

a. Während man (neben den Ideen des Wahren, Schönen und Guten) zunächst die Typen der Gattungen, wie Urpflanze, Urthier, Urmensch, vorauszusetzen sich geneigt fühlt, geräth man bald darauf, auch für alle Theile der ihnen entsprechenden Gegenstände wieder Urbilder zu verlangen, und zwar nicht bloß Urauge, Urohr u. s. w., sondern auch Urhaar, Urnagel, Urgalle, Urdarm u. s. f.; und jede Faser, die der Anatom nachzuweisen vermag, macht die nämlichen Ansprüche; so daß einerseits eine unendliche Zahl von Urbildern hervorgeht, andrerseits eben deshalb das Bedürfniß entsteht, sie wieder unter das Bild des Ganzen aufzunehmen, oder sie darin aufgehen zu lassen, während doch der Zweifel fortbesteht, ob nicht doch wenigstens für die wichtigsten Organe,

*) System des transcendentalen Idealismus. S. 446.

z. B. die der Sinne, Vorbilder anzunehmen seien, um so mehr, als z. B. dem Urmenschen schon der Typus des Auges, des Ohres als der ihm mit allen Thieren gemeinsame mit zu Grunde gelegen sein müßte.

b. Wenn einmal für alle Naturproducte Ideen statuirt werden, so entsteht die Frage: Sind nicht auch Urbilder für Alles, was die Menschen hervorbringen, anzunehmen? Da Alles, was die Menschheit vermöge ihrer Vernunft ausdenkt, entdeckt, schafft, nicht als etwas Zufälliges, sondern als etwas in den Plan des großen Ganzen Eingreifendes zu betrachten ist — müssen nicht Urtypen alles dessen, was der Mensch als Organ des Ewigen hervorbringt, vorangegangen sein? Kaum aber hat man diese Vorstellung aufkommen lassen, sieht man auch ein, in welches Labyrinth man hineingeräth, wenn durchaus für Alles, was die Menschen je entdeckt haben und noch entdecken werden, alle Werkzeuge, Mobilien, bis auf die Quincaillerien und Spielzeuge hinunter Urbilder gewesen und immer bereit sein sollten. Man erinnere sich an die platonischen Urbetten, Urtische, die Wieland Stoff zu vielfachen witzigen Bemerkungen darboten, und denke einen Augenblick, wie seltsam es sich mit den Urbildern verhalten müßte, wenn sie, besonders in Bezug auf die Kleidung, der Mode zuvorkommen müßten.

c. Steigt man zu immer größern Ganzen auf, z. B. von allen einzelnen Erscheinungen auf Erde zur Urerde (von welcher Schelling wirklich auch einmal spricht), eben so zum Urmonde, zur Ursonne, zum Urgestirn, so gelangt man zuletzt noch zu der allumfassenden Totalität, dem Uruniversum, dem *κόσμος νοητὸς* (der in der Idee vorhandenen Welt). Was verhindert aber, daß man wieder nach der Uridee dieses Weltideales frage? — Wo ist ein Ziel zu setzen? — — Und woran knüpft sich jene Idee der übrigen Ideen?

Wenn nun Schelling der Ideen oder Urbilder gedenkt, so dürfen wir zum voraus annehmen, daß er, der gewiß die erwähnten Schwierigkeiten, und vielleicht noch andere, wohl einsah, jene Wörter nicht im buchstäblichen, gewöhnlichen Sinne genommen, und weder bestimmte für sich bestehende Vorstellungen, Ideale statuirt,

noch dieselben an ein denkendes Wesen geknüpft habe, welches auf sie hinschaute. Oft war Idee oder Begriff nur Ausdruck seiner Bewunderung des Zweckvollen aller Naturproductionen; oft aber war es ihm unstreitig auch darum zu thun, das geistige Moment, welches in ewiger Harmonie und in unzertrennlichem Verhältnisse mit dem materiellen wirkt, geltend zu machen, doch so, daß er bald schlummerndes, bald weniger, bald mehr wahres Bewußtsein in manigfaltigen Abstufungen annahm, gerade, wie wir es bei dem vorhergehenden Punkte bemerkt haben.

„Jedes organische Product trägt den Grund seines Daseins in sich selbst; denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Theil könnte entstehen als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Theile. In jedem andern Objecte sind die Theile willkürlich; sie sind nur da, in sofern ich theile. Im organisirten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zuthun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objectives Verhältniß ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde; denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden; sie organisirt sich selbst, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff außer ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr Dasein ist zweckmäßig.“ *)

Ein Mal hat Schelling, zur Erklärung des allgemeinen Organismus, der In-Eins-Bildung alles Seienden, die Vorstellung eines gemeinschaftlichen, allumfassenden Ideales geltend gemacht, übrigens in einer Form, welche der anderswo gebrauchten gleichkommt: „es ist, als ob der Natur ein Muster vorgeschwebt habe.“ Er sagt nämlich in dem Ersten Entwurfe (S. 28), nachdem er das Bild eines immer wechselnden Proteus angewandt hat: „Es (das immer im Werden Begriffene) wird allmählich alle Qualitäten, so unendlich manigfaltig sie sein mögen, assimilirend, in

*) Ideen zu einer Philosophie der Natur. S. 43.

seinen Kreis ziehen, und gleichsam durch unendlich viele Versuche hindurch die Proportion suchen, in welcher jene allgemeine Vereinigung aller individuellen Actionen der Natur in einem gemeinschaftlichen Producte erreichbar ist. Durch diesen Trieb aber, alles Individuelle in der Natur in sich zu vereinigen, wird auch zum voraus ein gewisser Kreis möglicher Gestalten für dasselbe bestimmt sein. Man wird daher versucht sein zu glauben, daß bei allen verschiedenen Gestaltungen, welche es durchwandelt, der schöpferischen, in ihr wirksamen Natur ein gemeinschaftliches Ideal vorgeschwebt habe, dem das Product allmählich sich annähert; die verschiedenen Formen, in die es sich begibt, selbst werden nur als verschiedene Stufen der Entwickelung Einer und derselben absoluten Organisation erscheinen." — Damit läßt sich auch folgende Stelle zusammenhalten: „Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit; für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit; und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist." (Neue Zeitschrift für speculative Physik.)

Fällt aber der Schellingianismus nicht ganz mit dem Hegelianismus zusammen in dem, was von dem ewigen Begriffe oder der Idee, bei Anlaß der Theorie von der intellectuellen Anschauung oder der absoluten Erkenntnißart,*) gelehrt wird? In der Neuen Zeitschrift für speculative Physik sucht Schelling zu beweisen, daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind. „In der wissenschaftlichen Construction ist die intellectuelle oder Ver-

---

*) Schelling selbst setzt Spinoza's intuitives Wissen der intellectuellen Anschauung an die Seite: „Spinoza . . . hat die intellectuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart und selbst mit einer Klarheit erkannt, wie wenige vor ihm, und beinahe keiner nach ihm." —

nunft=Anschauung etwas Entschiedenes, und worüber kein Zweifel statuirt oder Erklärung nothwendig gefunden wird. Daß sie nichts sei, das gelehrt werden könne, ist klar. Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei. Es ziemt sich vielmehr, den Zugang zur Philosophie nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Die absolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr ist, hat keinen wahren Gegensatz außer sich; und kann sie auch keinem intelligenten Wesen andemonstrirt werden, so kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengesetzt werden. Da das Denken einen nothwendigen Gegensatz an dem Sein hat, so kann es kein absolutes Erkennen sein oder werden. Ueberhaupt also als absolutes Erkennen kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Sein selbst nicht entgegengesetzt sind. In der Idee des Absoluten wird eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Wissens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. Was in allem Sein vereinigt ist, ist das Allgemeine und das Besondere, wovon jenes dem Denken, dieses dem Sein entspricht. Allgemeines und Besonderes sind in Ansehung dessen, was absolut ist, schlechthin Eins. Da es die Form ist, wodurch das Besondere ein Besonderes, das Endliche endlich ist, so ist, weil im Absoluten das Besondere und Allgemeine absolut Eins, auch die Form mit dem Wesen Eins. Da das Absolute im Erkennen der Form nach ist, so ist es, wegen der absoluten Indifferenz des Wesens und der Form, die zu seiner Idee gehört, auch dem Wesen nach im Erkennen. Die absolute Einheit des Idealen und Realen ist die ewige von seinem Wesen nicht verschiedene Form des Absoluten, das Absolute selbst. Diese intellectuelle Anschauung ist, als Erkenntniß, zugleich absolut Eins mit dem Gegenstand der Erkenntniß (was nur in Ansehung des Absoluten denkbar ist). Das ist die erste speculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie; von diesem Punkt geht alle philosophische Evidenz aus, und er selbst ist die höchste Evidenz. Das lebendige Princip der Philosophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche

absolut gleich gesetzt werden, ist das absolute Erkennen selbst, sofern es die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff ist, durch den sie im Absoluten ist, und der weder entstanden, noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleich setzend, zugleich das absolute Erkennen und das einzig wahre Sein und die Substanz ist. Das absolute Erkennen, welches nothwendig das Absolute selbst, und sonach die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige und erste Form desselben ist, ist im Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden. Das ist der Begriff, mit dem, als einem Zauberschlag, die Welt sich öffnet, das Objectiv-Werden des unendlichen Denkens. Die Dinge an sich sind die Ideen im ewigen Erkenntnißact."

Michelet benutzt den in dieser Stelle enthaltenen Ausdruck „der ewige Begriff", um die Parenthese beizufügen: „mit Einem Mal ganz im Hegelschen Sinne", und die Note folgen zu lassen: „Schelling unterscheidet also vom Begriffe genau den ewigen Begriff, den er auch Idee oder Urbild nennt: jener sei die bloße Unendlichkeit, und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, dieser vereinige Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches." Allein schon die Worte: „mit Einem Mal" verrathen, daß Michelet nur auf den Buchstaben gesehen hat; denn welcher Unbefangene erblickt nicht hier die stete, sich immer gleiche Behauptung Schelling's von der Identität des Idealen und Realen?

Es wird so bestimmt der absoluten Einheit der Idealität und Realität, des Wissens und Seins gedacht. — Was etwa darüber hinaus wollte, würde hinlänglich durch die Bemerkung des jüngern Fichte*) über das moderne Streben, von dem „Uebergehen aus dem Idealen ins Reale" Worte zu machen, zurückgedrängt:

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. Bonn 1842. V. Band. 2. Heft. Seite 203.

„Wäre jenes Ideale nicht zugleich vielmehr wahrhaft real, so vermöchte auch nichts aus ihm real zu werden. Und dennoch wenn es real schon ist, was bedeutet jenes nachfolgende Uebertreten ins Reale? Was kann es ihm Neues geben, da es nothwendiger Weise real ja schon ist, um der Voraussetzung nach es erst werden zu können?“ Eine Aeußerung, welche trefflich das Verfahren der Hegelianer und Anderer bezeichnet, welche von nichts als Geist, Vernunft, ewigem Begriff, Idealität u. s. f., und von dem Uebergehen, Umschlagen des Ideellen ins Reelle sprechen, und die denn doch, weil sie den Begriff der Schöpfung und des eigentlichen Werdens verwerfen, genug durchblicken lassen, daß sie aufs willkürlichste in jene Begriffe den heterogensten, den der Realität, hineintragen. Es ist sonderbar, daß solche Philosophirende, die doch nicht ihren Leib in ihre Seele hineinschieben, noch jenen als ein Product von dieser ansehen können, und die ihre Leiblichkeit gerade so gut wie ihre Geistigkeit dem absoluten Wesen zu verdanken haben, thun, als ob sie Gott und sich erniedrigten, wenn sie offen das Seiende als Inbegriff der Realität wie der Idealität erklärten. Was frommt ihnen denn aber die hochklingende Rede von der Idealität, wenn sich doch zeigt, daß das, was zurückgesetzt und ignorirt zu werden scheint, der reelle alle Welträume erfüllende Stoff, ganz hübsch darin sich befindet, durch den Geist bestimmt, aber nicht aus ihm hervorgegangen? — Gut also, wenn Ideales und Reales unverholen als gleich ewig anerkannt, und Weltweisheit nicht darein gesetzt wird, den Weltbegriff so viel als möglich herabzusetzen und zu verkleinern.

Es ist ja von einer „gleichen absoluten Einheit der Idealität und Realität, des Wissens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit,“ von der „absoluten Indifferenz des Wesens und der Form“ u. s. w. die Rede. Es darf also wenigstens — wenn auch im Allgemeinen zugegeben werden mag, daß der Austausch der Ideen zwischen Schelling und Hegel einen gegenseitigen Einfluß ausgeübt habe — das Verhältniß in der vorliegenden Beziehung auf keine Weise so aufgefaßt werden, als habe Schelling bei Hegel gleichsam in die Schule gehen müssen, um das zu behaupten, was die obige Stelle

enthält. Offenbar ist zudem, daß wenigstens das Reelle bei Schelling nicht etwa, wie Michelet sich einmal in Bezug auf Hegel's Lehre ausdrückt, als eine „Verzerrung" erscheint, sondern als ein dem ewigen Begriffe Adäquates, mit ihm Gegebenes, und so Beschaffenes, daß seine Natur mit der Natur des ihm Entgegengesetzten eine und dieselbe ist, so daß jede die nothwendige Gegenseite der andern ist. Treffen wir nun gleich bei Hegel selbst nirgends auf einen so grellen Ausdruck wie „Verzerrung", finden wir im Gegentheil, daß Ideales und Reales als correlat, zusammengehörig und untrennbar behandelt werden, so sind wir doch berechtigt, so lange Hegel und seine Schüler die Identität verlachen, Zweifel darüber zu äußern, wie weit das Reale dem Idealen nachgesetzt werde, und unser Wohlgefallen auszusprechen, daß Schelling Ideales und Reales weniger secirt, und entschiedener von dem beides umfassenden Ursein spricht, während Hegel, wenn schon ihr inniges Verhältniß anerkennend, doch zunächst immer nur das eine Element, das ideelle, namhaft macht, und das andere, das reelle, als begründetes, und doch nicht hervorgebrachtes, nothwendig dabei sich einfinden läßt.

Es kommen viele Stellen vor, welche Geist, Intelligenz, Vernunft als das Princip und die Grundlage alles Vorhandenen darstellen. So sagt Schelling im System des transcendentalen Idealismus: „Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren; die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird."

Man könnte schon an jene Worte erinnern: „Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität." — „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, in sofern sie als totale Indiffe-

renz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird" (Zeitschrift für specul. Physik), woraus hervorgeht, daß die Ausdrücke, um welche es sich jetzt handelt, gerade wie die frühern, manchmal so genommen werden, daß sie, während sie den reinen Gegensatz mit dem Körperlichen oder Ausgedehnten zu bilden scheinen, dennoch, weil der Gegensatz im Absoluten verschwindet, dem Begriffe der Identität gemäß, den ganzen Inhalt des Ewigen umfassen. Wo dies aber auch nicht gerade der Fall ist, muß man sich doch immer vergegenwärtigen, daß, wenn die ideale Seite des ewigen Seins hervorgehoben wird, immer zugleich als gegenüber und im engsten Zusammenhange stehend, die reale Seite hinzugedacht wird. Es ist in Bezug auf Alles, was zu Gunsten des geistigen Urprincips vorgebracht wird, immer, als werde der Zusatz gemacht: So verhält es sich mit dem Seienden, wenn es bloß von der transcendentalen Seite aufgefaßt wird. Eben deshalb aber wird eine manigfaltige Actuosität oder Actualität anderer Art als neben der idealen vorhanden und tief mit ihr verschlungen vorausgesetzt. Der intelligente Charakter der Naturproducte weist auf Intelligenz zurück, die anderseitigen Erscheinungen aber (wie z. B. der Stamm eines Baumes) lassen sich nicht in das rein Geistige hineinschieben, sondern müssen auf etwas vom Geiste Verschiedenes reducirt werden; sie können wenigstens unmöglich von irgend Jemandem durch einen Prozeß des Spirituellen erklärt werden — und wenn er auch eine, eine Hexenküche übertreffende Stätte auserköre. Die Seele, das Bewußtsein, das Denken des Menschen ist eine Aeußerung des unendlichen Denkens; das Körperliche des Menschengeschlechtes gehört dem unendlich Ausgedehnten an. „Die wirkliche Seele, diejenige, welche nichts als das Ideale des Leibes ist, so wie der Leib, welcher nur das unmittelbar Reale dieses Leibes ist, sind beide, jene nur ein Theil der unendlichen Seele, dieser nur ein Theil des unendlichen Leibes, der ihrer Idee im Absoluten ohne Zeit verknüpft ist." (N. Zeitschr. f. specul. Ph. S. 72.) — „Eine Intelligenz kann nicht so blank und bloß auf sich selbst als Intelligenz beruhen. (Denkmal.) —

Ueber den Gebrauch des Wortes Weltseele ist Folgendes zu

bemerken: Bald bedeutet diese so viel als die unendliche Seele des Alls, wie die letzte Stelle zeigt, während das Reale als unendlicher Leib entgegengestellt wird; bald bezeichnet jener Ausdruck geradehin etwas Physisches, nämlich etwas Aetherisches, dem Lichtwesen Verwandtes. (S. Von der Weltseele.)

3. Aber sind vielleicht die Ausdrücke Subject-Object, Subject-Objectivität, Subject-Objectivirung ein schlagender Beweis, daß das Ideale oder Geistige als das sich Realisirende, zu einer Welt Gestaltende anzusehen ist?

Wir verweilen nicht bei den Formeln: Ich = Ich, A = A, A = B, noch gehen wir in das Detail ein, welches Schelling in dem Aufsatze: „Darstellung des Systems der absoluten Philosophie" gegeben hat; wir begnügen uns, das Wesentliche dieser Lehre hervorzuheben.

Da das Ideale und Reale in ihrer Identität das Wesen des Absoluten ausmachen, subjectiv und objectiv aber mit ideal und real gleichbedeutend sind, so können zuweilen Subject-Object und Subject-Objectivität als kurze Bezeichnungen des Satzes betrachtet werden: Subjectives und Objectives ist Eins, oder das Geistige ist nie und nirgends ohne Leibliches, und das Leibliche nie ohne Geistiges. In diesem Sinne konnte z. B. Schelling von seinen Leistungen sagen: „Es mußte erst die allgemeine Subject-Objectivität der Dinge und der Materie insbesondere wissenschaftlich hergestellt sein." (Methode des academ. Stud. S. 275.) So kommen bei Sengler die Worte vor: „Wenn wir Alles in der Totalität erblicken, so sehen wir im Ganzen ein vollkommenes Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also nichts als reine Identität."

Weit häufiger aber wird Subject für das Bestimmende, Producirende, Object für das Bestimmte, Producirte genommen. „Die Natur als bloßes Product (natura naturata) nennen wir Natur als Object. Die Natur als Productivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subject." (Einleit. z. e. Entwurf u. s. w. S. 22.) Sodann muß, besonders in Beziehung auf die einen Act bezeichnenden Ausdrücke Subject-Ob-

jectiviren, Subject-Objectivirung, wohl zwischen den zwei folgenden Bedeutungen unterschieden werden:

1. Das Absolute oder Unendliche, Subjectives und Objectives in sich schließend, setzt sich ein Endliches gegenüber, so daß dieses selbst wieder Ideales und Reales enthält, doch mit einem Uebergewichte des einen oder andern. — Es findet eine wechselseitige Ineinsbildung Statt.

2. Das Absolute, vorzugsweise als Subjectives oder Ideales aufgefaßt, bildet ein endliches Objectives oder Reales.

Für die erste Bedeutung zeugen hauptsächlich folgende Stellen: „Dieselbe identische Wesenheit ist in dem, was wir die objective Seite jenes absoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität; und in dem, was die subjective, als Realität in die Idealität gebildet, so daß in jeder von beiden die gleiche Subject-Objectivität und in der absoluten Form auch das ganze Wesen des Absoluten gesetzt ist.“ (Methode des acad. Stud.) — „Die quantitative Differenz (ein Uebergewicht) der Subjectivität und Objectivität ist nur in Ansehung des einzelnen Seins denkbar. Die absolute Identität ist quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität, und ist nur unter dieser Form. Könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, so würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität gewahr, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag.“ (Zeitschrift für specul. Physik.) — Man wird sich daher auch nicht wundern, wenn Schelling bald von der „Subject-Objectivirung in ihren zwei Seiten zugleich“, bald auch von dem „subjectiven Subject-Object“ und hinwieder dem „objectiven Subject-Object“ spricht.

In der zweiten der oben angegebenen Bedeutungen kommt die Subject-Objectivirung in folgenden Stellen vor: „Nach dieser Ansicht ist die Natur, nicht nur in ihrem An-sich, wo sie der ganze absolute Act der Subject-Objectivirung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale oder objective Seite desselben darstellt, dem Wesen nach Eins, und keine innerliche Verschiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche

Macht zu sein, dieselbe Legierung durch die Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt, und für die Erscheinung nur ein Uebergewicht des einen oder andern." (Method. d. acad. Stud. S. 256.) — „Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder besondern Art derselben, z. B. der sogenannten unorganischen oder der organischen, entfernt werden, da sie an sich nur der gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Act der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objectiv und real macht." (S. 263.) Am entschiedensten tritt diese Bedeutung in jener in der Vorrede zu Cousin enthaltenen Stelle hervor: „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens." — Ueber die gänzliche siegreiche Erhebung des Subjectiven — für welche man versucht sein könnte das Wort: Subject-Object-Subjectivirung (!) zu schaffen — habe ich mich schon früher geäußert. — Hier bemerke ich nur so viel: Consequent kann Schelling im Grunde nur so viel gemeint haben: Das Subject objectivirt sich vorweg so, daß die subjective Seite, die Vergeistigung, immer mehr hervortritt.

Chalybäus beleuchtet das Verhältniß des Subjectes zum Object auf eine Weise, die zeigt, daß dem Subjecte zwar eine Analogie mit dem Geiste, aber doch kein eigentliches Selbstbewußtsein zukommt: „So hat z. B. der betrachtende Naturforscher den Keim des Hühnchens im Ei als ein Object vor sich, welches doch an sich selbst ein Subject ist, und der Hergang der Entwickelung wird ihm durch objective Anschauung klar in der Stetigkeit der

Verwandlung, die lediglich aus dem Innern, dem Inbegriff dieses Lebenspunktes allein ausgeht; denn die von außen hinzugebrachte Wärme trägt nichts anderes zur Entwickelung bei, als daß sie die Starrheit der Bande aufhebt, in welchen der lebendige Keim lag. — Dieses Innere wirkt sich aus, um real (actu) das zu werden, was es der Möglichkeit und Kraft, was es seiner Natur nach schon ist. Es bewirkt sich mit blindem Triebe, und ohne selbst zu wissen, wie, als ein organisirendes Leben, gleich als schwebte ihm eine Idee, ein Muster vor, dem es gleich werden sollte; — diese Idee oder dieser Begriff liegt aber gar nicht außer, sondern als seine ursprüngliche Natur in ihm; es strebt aus der bloßen Keimgestalt hervor, es dehnt und gliedert sich, bis es denn endlich in der That ausgebildet, objectivirt hat, was zu werden es Bestimmung, Möglichkeit und Kraft in sich hatte, was es sein sollte und wollte, aber an sich nicht ist, sondern nur wird."*) — „Die Natur, ehe sie zum Selbstbewußtsein kommt, ist doch schon Selbstthätigkeit;" und man kann die Form dieser Thätigkeit ein continuirliches Objectiviren dessen, was in ihrer Subjectivität liegt, nennen. „Dieses Objectiviren geschieht wirklich, ist ein reales Sich=selbst=Objectiviren, aber kein freies geistiges, d. h. die Thätigkeit geht vor, kann sich auch wohl dabei selbst zum Objecte werden, d. i. sich innerlich auf gewisse Weise anschauen, aber noch nicht völlig zum Bewußtsein kommen, weil sie hier überhaupt noch mit überwiegender Objectivität gesetzt, d. i. noch nicht selbstständig und frei ist, wie im menschlichen Geiste." **)

Schelling hat nie und nirgends das Ideelle für sich allein geltend gemacht; er hat bestimmt erklärt: „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht meiner Bestrebungen;" gerade daraus folgt aber, daß durch ihn das Reale so gesteigert, verfeinert, veredelt worden ist,

---

*) Historische Entwickelung der specul. Philosophie von Kant bis Hegel. Seite 221.

**) Seite 223.

daß es wie vergeistigt erscheint, und mit jenem um so mehr ein harmonisches Ganzes bildet. Eine ganz eigenthümliche Seite des Schellingianismus ist nämlich diese, daß die Materie nicht als eine aus flüssigen und festen Theilen für sich bestehende, dem Mechanismus unterworfene Masse betrachtet wird, welcher Kraft und vorzüglich Lebenskraft beigesellt seien, um aus einer Abtheilung derselben organische Gebilde hervorzubringen, sondern daß Thätigkeit schlechthin als das Erste und Grundwesentliche geltend gemacht, und das, was kein Leben äußert, als erloschene Thätigkeit behandelt wird. Das Materielle ist durch und durch Thätigkeit, ein Verein der mannigfaltigsten Thätigkeiten, die sich im Raume halten, spannen, gegenseitig bedingen." Die Philosophie soll nicht sowohl das Sein, als das Werden betrachten; „über die Natur philosophiren" heißt die Natur schaffen. Jede Thätigkeit aber erstirbt in ihrem Producte; denn sie ging nur auf dieses Product. Die Natur als Product kennen wir also nicht. Wir kennen die Natur nur als thätig — denn philosophiren läßt sich über keinen Gegenstand, der nicht in Thätigkeit zu versetzen ist. Philosophiren über die Natur heißt, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben, und in eigne freie Entwickelung versetzen; heißt mit andern Worten, sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur was geschieht, höchstens das Handeln als Factum, nicht das Handeln selbst im Handeln erblickt." Wie nach der Transcendentalphilosophie nichts als geistige Thätigkeit zum Princip gemacht wird, so soll auch die Naturphilosophie*) alles auf physische Thätigkeit zurückführen, und einerseits das Streben, Wirken, Produciren der Natur auffassen, andrerseits in dem Starren das Gefesseltsein der Thätigkeit anerkennen. Selbstbewegung, Productivität ist Grundzug der Natur. Es gehen nicht an dem Realen durch Hinzutreten des Lebensprincips Veränderungen, Erscheinungen, Aeußerungen vor, sondern es selbst ist Inbegriff aller Thätigkeit, manigfaltiger sich

*) „Naturphilosophie ist höhere Dynamik."

gegenseitig bestimmender Tendenzen, Regungen, Actionen. „Wir behaupten, alles Einzelne (in der Natur) sei nur eine Form des Seins selbst, das Sein selbst aber gleich absoluter Thätigkeit. Denn wenn das Sein selbst gleich Thätigkeit ist, so kann auch das einzelne Sein nicht absolute Negation der Thätigkeit sein. Das Naturproduct selbst müssen wir uns allerdings unter dem Prädicat des Seins denken. Aber dieses Sein selbst ist von einem höhern Standpunkt angesehen nichts anders als eine continuirlich wirksame Naturthätigkeit, die in ihrem Producte erloschen ist.“ *)

Dies geht so weit, daß Schelling sogar die zwei Sätze aufführt: 1) „Das Unbedingte (der Welt) soll selbst nicht im Raume sein.“ 2) „Es soll Princip aller Raumerfüllung sein.“ Diesen Sätzen entsprechen folgende: „Jede Qualität ist eine Action von bestimmtem Grad. Sie ist Action überhaupt, also nicht selbst Materie. Denn wäre sie selbst Materie — Stoff, wie die populäre Chemie sich ausdrückt — so müßte sie auch im Raume selbst darstellbar sein. Im Raume aber ist nur ihre Wirkung darstellbar; sie selbst ist eher als der Raum (extensione prior.)“ **) Man mag über diese Sätze urtheilen, wie man will, sie beweisen wenigstens, wie Schelling unbedingt die Thätigkeit zum Grundcharakter der Natur macht, und wie dadurch die Materialität gerade von der dem Materialismus und Atomismus entgegengesetzten Seite bestimmt wird.— Das Reale wird gleichsam sublimirt, aber nimmermehr aufgehoben, noch zu einem Secundären gemacht.

Damit hängen folgende Bestimmungen zusammen:

„Wäre die unendliche Evolution der Natur vollendet (was unmöglich ist), so würde sie zerfallen in ursprüngliche und einfache Actionen, oder wenn es erlaubt ist, so sich auszudrücken, in einfache Productivitäten. Unsere Behauptung ist also nicht: es gebe in der Natur solche einfache Actionen, sondern nur: sie seien die

---

*) Erster Entwurf. S. 5.

**) Seite 18.

ideellen Erklärungsgründe der Qualität; diese Entelechieen lassen sich nicht wirklich aufzeigen, sie existiren nicht. Zu beweisen ist also hier nicht mehr, als behauptet wird, nämlich, daß solche ursprüngliche Productivitäten gedacht werden müssen als Erklärungsgründe aller Qualität. Dieser Beweis ist folgender: Daß nichts was im Raume ist, d. h. daß überhaupt nichts mechanisch einfach sei, bedarf keines Beweises. Was also wahrhaft einfach ist, kann nicht im Raum, sondern muß jenseits des Raumes gedacht werden. Aber jenseits des Raumes gedacht wird nur die reine Intensität; dieser Begriff der reinen Intensität wird ausgedrückt durch den Begriff der Action. — Nicht das Product dieser Action ist einfach, wohl aber die Action selbst, abstrahirt vom Product, und diese muß einfach sein, damit das Product ins unendliche theilbar sei. Denn wenn auch die Theile dem Verschwinden nahe sind, muß die Intensität noch bleiben. Und diese reine Intensität ist das, was selbst bei der unendlichen Theilung das Substrat erhält.“

„Wenn also Atomistik die Behauptung ist, welche etwas Einfaches als ideellen Erklärungsgrund der Qualität behauptet, so ist unsere Philosophie Atomistik; aber da sie das Einfache in etwas setzt, das nur productiv ist, ohne Product zu sein, so ist sie dynamische Atomistik.“*) —

„Unsere Behauptung kann Princip der dynamischen Atomistik heißen. Denn jede ursprüngliche Action ist für uns eben so, wie der Atom für den Corpuscular-Philosophen, wahrhaft individuell, jede ist in sich selbst ganz und beschlossen, und stellt gleichsam eine Naturmonade vor.“**)

So hat Alles, was eingewendet werden konnte, nur die Lehre der Identität bekräftigt. —

Mit der Idee der Identität steht dasjenige in innigem Zusammenhange, was Schelling von dem Bande oder der Copula

*) Einleitung z. e. Entwurf. S. 36.

**) Entwurf. S. 17.

lehrt. Diese Ausdrücke beziehen sich auf das Verhältniß des Einen zu dem Vielen, das Uebergehen der Einheit in die Vielheit. Er drückt sich einmal*) darüber so aus: „Das Band ist die lebendige In-Eins-Bildung des Einen mit dem Vielen." Anderswo**) verknüpft er mit diesen zwei Begriffen die des Unendlichen und Endlichen, weil, wie wir bereits sahen, die Idee als Einheit eine unbegrenzte Vielheit unter sich begreift, die Einzeldinge aber eine bestimmte Menge bilden. Er äußert sich darüber näher also: „Wir erkennen in den Dingen erstens die reine Wesentlichkeit selbst, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von sich selbst sein könnte, und nur beleuchtet ist von dem Sein, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form. — Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzukommen. — Eben so undenkbar aber ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme. — Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit vereinigt sein, wenn sie überhaupt als verbunden erscheinen. Wir nennen diese Nothwendigkeit, so lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derselben finden, das absolute Band oder die Copula."

„Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst, welche in allen Dingen das Höchste ist, als unendliche Lust sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses Sich-selber-Wollen. Eben das Sich-selbst-Bejahen ist, unangesehen der Form, das an sich Unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann. Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst,

*) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre.

**) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur.

sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.“ „Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sich=selber=Wollens ist die Welt. Sehen wir aber in diesem Abdruck, der Welt, auf das, was sie von dem Bande hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften, so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in fortschreitender Entwickelung ausgebreitete Copula. Und hier stehen wir an dem ersten und wichtigsten Punkte ihrer Entfaltung. Das Universum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejahet, ist nur Universum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas) und kann ohne diese auf keine Weise gedacht werden.“ „Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d. h. selbst nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder in dieser seiner Einheit in der Vielheit, und eben deshalb auch im Einzelnen das Ganze. Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit desselben, und kann ohne diese nicht gedacht werden.“

„Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist daher das ursprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins wird.“ „Das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit, und in sofern die Negation der Vielheit für sich betrachtet.“ — Diese Lehre könnte noch durch viele Parallelstellen belegt werden, da aber die Leser sich schon genug überzeugt haben werden, daß unser Dichterphilosoph nicht geruht, nähern Aufschluß zu ertheilen, sondern nur Umschreibung anwendet, so wollen wir es bei dem Angeführten bewenden lassen.

Eine der bedeutsamsten Lehren des Schellingianismus, wie beinahe jeder Art des Pantheismus (die daher auch in dem Vorhergehenden nicht ganz übergangen werden konnte), ist die von der Involution und Evolution. Alles, was ist, wird als etwas betrachtet, das ursprünglich in einem Zustande der Einwickelung befindlich und der Entfaltung fähig gewesen sei, und sich sofort wirklich entfaltet habe — daher die Gegensätze von implicite (eingehüllt, unentwickelt) und explicite (entwickelt); potentiâ (dem bloßen Vermögen, der Möglichkeit nach) und actu (der Wirklichkeit nach). Alles ist in seinem Urzustande einem Keime vergleichbar, woraus durch Assimilation manigfaltiger Stoffe eine Pflanze wird. Es ist nichts, das nicht aus einem unvollkommnern in einen vollkommnern Zustand übergehe; es findet ein stetes stufenweises Fortschreiten Statt. Frägt es sich nun, ob ein Wesen, das diesem Entwickelungsgange unterworfen ist, gleichwohl vollkommen oder das Vollkommenste genannt werden könne, so getraut sich Schelling dies bejahend zu beantworten, indem er sagt: „Das Vollkommenste, dem bloßen Vermögen nach, ist zuerst.“ Die Ursache aber davon, daß es sich nicht gleich wirklich als vollkommen, besonders nicht als vollständig intelligent, äußert, findet er in etwas Negativem, Hemmendem. Das Unvollkommene nennt er sodann in Bezug auf Gott: die Natur in Gott oder den Grund. Er gibt diesem zufolge zu, daß Gott als A nicht sei, was er als Ω sei, und läßt auf die Aeußerung bloßer Stärke und Macht erst die Aeußerung der Liebe und Weisheit folgen. Den Gegnern aber, die Gott als sich immer gleiche vollendete Intelligenz anerkannt wissen wollen, hält er die Frage entgegen, wie es denn gekommen sei, daß die Gottheit, wenn sie im wirklichen Besitze der höchsten Vollkommenheit war, doch so viele Dinge hervorbrachte, die uns eben unvollkommen erscheinen, und durch die sie nur weniger vollkommen werden konnte.

Doch sehen wir, wie er selbst im Streite gegen Jacobi diese Ansicht darlegt und verficht.

„Das Dasein eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Dasein aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewußt werden, und der in sofern vor

und unter dem lebendigen Dasein ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist. — Entsetzlich! ruft unser philosophischer Gottesgelehrter aus; da hören wir also, das lebendige Dasein Gottes, oder Gott selbst als ein lebendiger setze einen Grund voraus, aus dem er sich erst entwickelt — daß er gleichsam nur Effect, nur eine Seele des Alls ist. — Nur ruhig, und die Sache wird sich erklären. Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieser Grund wieder Gott selber, aber nicht als bewußter, intelligenter ist, und dieses Erschreckliche wenigstens wird verschwinden. Gott muß Etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui [Ursache seiner selbst] ist. — Freilich mit den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Untersuchung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin Einfaches, rein Ausgeleertes, Substanzloses, nur eben noch Fühlbares beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich jene Vorstellung nicht. Mit diesen soll sie sich aber auch nicht vertragen."

„Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität [das Herstammen aus sich selbst] nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führe als zum Begriff einer spinozischen Substanz?*) Oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann sich etwa H. Jacobi eine Aseität mit Bewußtsein denken? Wie wenig hat er in diese heilige Tiefe geblickt?"

„Wohl gibt es solche Philosophen, und deren sind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommene aus seinem eigenen Unvollkommneren sich erheben lassen. Darin nun liegt nichts Widersinniges. Denn so sehen wir täglich, daß aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwickelung ein Wissender werde; der Mann sich aus sich selber als Jüngling; der Jüngling

*) Wie stolz wird hier, ohne alle Begründung, auf Spinoza's Substanz hernieder geblickt!

sich aus sich selber als Knaben, und dieser wieder aus sich selber als Kind, welches doch lauter unvollkommnere Zustände sind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur selber sich von geringern und verworrenern Geschöpfen allmälig zu vollkommnern und gebildeten erhoben hat."

„Nothwendig muß das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — vor allen Dingen sein; die Frage ist aber, ob es als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daß dasjenige, welches zuerst war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist. — Wie wenn Jemand, um nur ein ungefähres Gleichniß zu geben, der sagt, daß Newton der vollkommenste Geometer ist, damit nicht behauptet haben will, daß er es schon als Kind gewesen, und doch auch nicht läugnet, daß der Newton, welcher das Kind war, eben der Newton ist, welcher der vollkommenste Geometer ist."

„Wenn einmal eine Stärke, also etwas, das bloß Natur ist, in dem höchsten Wesen zugegeben werden muß, so frägt sich dann erst, was dem andern vorausgegangen sei; ob sie glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke drüber gekommen sei, oder ob sie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn sie das letzte bei weitem glaublicher finden müssen . . ., so werden sie wohl auch zugeben müssen, es sei das von Anbeginn, d. h. zu allererst gewesene, zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß äußerliches und hieher noch gar nicht gehöriges wäre, wohl aber die Natur des Wesens selber gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe."

„Fragen sie sich nur selber, ob eine Intelligenz so blank

und bloß auf sich selber als Intelligenz beruhen, als bloße Intelligenz sein könne, da doch das Denken der gerade Gegensatz des Seins, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres sein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, sowie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.«*)

»Daß Ansichten der Art nicht für solche sind, die einen ein für alle Mal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, versteht sich.«

»So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, das er in allen neuern Systemen ist; so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird, so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein.«

»Meine wahre unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Einwickelung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswickelung wie todt und finster ist, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde gesenkt wird.«

»Ich glaube, der gesunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forschens sei, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Ge-

*) Eben so ist von einem Anfange die Rede, welcher nicht sittlich ist, d. h. zwar potentiâ oder implicite, indessen noch nicht explicite sittlich oder frei.

menge der Gedanken durch allmälige Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem.*)

ist (ich wiederhole es auch hier) des ächten Künstlers Art, ist auch Gottes Art."

„Nach der Philosophie, welche unser durchaus klarer Theolog bekennen muß, verhält sich in der Schöpfung die Gottheit wie die Sonne, die Wolken zusammenzieht, sie erst macht; nach der Philosophie, die ihm ein Gräuel ist, wie die Sonne, die schon daseiende Wolken zertheilt." —

„Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O; aber als A ist er nicht, was er als das O ist; und in wiefern er nur als dieses Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist." **)

Da dieser Theorie gemäß alles graduell fortschreitet und in steter Entfaltung begriffen ist, so möchte wohl der Einwurf gemacht werden: Weil ja auch die Gegenwart der Keim einer schönern Zukunft ist, und diese sich zu jener verhalten wird, wie dieselbe zur Vergangenheit, kann denn je im Grunde von dem wirklich Vollkommensten gesprochen werden, bleibt nicht das Vollkommenste immer nur ein der Möglichkeit nach Vollkommenstes? Wird nicht vorweg das Vollkommnere aus dem relativ Unvollkommnern hervorgehen, und folglich das Seiende als ein sich stets Vervollkommnendes, niemals aber als ein Allervollkommenstes sich geltend machen lassen? Dieser Einwurf ist nicht so bedeutend, als er scheinen mag. Wer sich einmal mit der Idee der Evolution vertraut gemacht hat, wird urtheilen, daß eben das, was als Vollendung gepriesen wird, nichts anders wäre als Stillstand, Ge-

---

*) Nicht Rauch auf Lichtglanz, sondern auf Rauch Licht zu geben.

**) Denkmal auf Jacobi, S. 77. 78. 79. 80. 81. 84. 85. 86. 98. 107. 112.

gensatz alles Strebens. Betrachten wir gleich eines der obigen Beispiele, das nämlich, welches sich auf den Knaben, Jüngling und Mann bezog. Hier konnte, weil es sich nur um vergängliche organische Wesen handelt, das männliche Alter als die oberste Stufe bezeichnet, und das, was ein Individuum in Vergleichung mit den frühern Perioden auf jener ist, das Vollkommenste genannt werden; auf den ganzen Organismus des Universums aber, dem kein Greisenalter, geschweige Tod drohet, sondern dem eben vielmehr ewiger Vigor zukommt, läßt sich nichts anwenden, was auf eine Abgrenzung, ein Geschlossensein, ein Aufhören der Thätigkeit, Regsamkeit, Fortbildung hinzudeuten schiene. Gott als O kann nicht als ein auf einen bestimmten Punkt — im Laufe der Zeit — angelangter betrachtet werden. Ungenügend mögen daher viele oder alle Maßbestimmungen und darauf bezüglichen Benennungen sein, aber es hält sich fest der Begriff der Entfaltung als der einzige, der mit unversieglicher Thätigkeit, stetem unerschöpflichem Leben verträglich ist.

Die Vollkommenheit des Seienden tritt am stärksten hervor, wenn wir eben alle Zeitbestimmungen und alle Schranken der Endlichkeit weglassen, alle comparativ niedrigern und höhern Stufen vereinigen, das Implicite durch das Explicite erklären, und, ohne irgend ein letztes Ziel vorauszusetzen, eine fortlaufende für unsern beschränkten über dem schon actu Vorhandenen das wieder potentiell darin Liegende nicht genug erkennenden, das immer neue und vollendetere Formen Erstrebende nicht ganz durchschauenden Blick unerreichbare Kette des sich im Wesentlichen immer Gleichen, soviel als möglich, zu umfassen versuchen. Dann werden wir das allerrealste Wesen in seiner Unendlichkeit und von uns nie zu ermessenden Größe verehren. Wir werden das Vollkommene nie als ein abgeschlossenes anstaunen, sondern als ein fort und fort alles Mögliche verwirklichendes, je das Beste und Herrlichste aus seinem reichen, unerschöpflichen Schooße hervorbringendes anerkennen — so daß jede Abgrenzung, um von dem weniger vollkommnen und sodann dem daraus hervorgegangenen Vollkommnern endlich zu dem wirklich Vollkommensten zu gelangen, selbst als ein unvollkommener

Versuch endlicher dem Unendlichen nicht zu folgen vermögender Wesen erscheint. Schelling selbst sagt: „Wir gelangen zur Construction eines unendlichen Werdens; in jedem Punkt der Evolution ist die Natur noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Universums, der Trieb einer unendlichen Entwickelung."

„Aus dem Bisherigen muß man ersehen, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten, und also selbst die sogenannte todte Materie nur als eine schlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche, durch das Sein der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferstehen könnte."

Nun ist noch die Frage zu beantworten: „Trifft Schelling mit Hegel darin zusammen, daß er, indem der Mensch als das Wesen erscheint, in dem sich das Ewige auf Erden im höchsten Grade entwickelt hat, lehrt, das kosmische Geistige wisse um sich selbst im Geiste des Menschen, der Mensch reflectire das Princip der Intelligenz, Gott kehre im Menschen zu sich selbst zurück, werde sich in ihm seiner selbst bewußt, er bediene sich der Menschheit als eines Organs sich selbst zu erkennen?" Allerdings kommt diese Lehre auch bei Schelling vor *); ja sie muß bei ihm vorkommen, wie sie sich in jedem pantheistischen System vorfindet, auch in dem des Spinoza.

Die Lehre von der allmäligen Entfaltung findet ihre ganz besondere Anwendung auf das Wollen, die Freiheit und Persönlichkeit des Urwesens. Darüber läßt sich Schelling in seiner Abhandlung „Ueber die Freiheit", worin ein mystischer Ton herrscht, so vernehmen. „Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr Alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten." — „In der Freiheit findet sich der letzte poten-

*) „Das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein; denn Alles ist nur Gottes oder des Alls. Ueberhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat.



zirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt. Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." — „Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Wirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; eben so wenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eigenes, nichts Selbstständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes; Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. — An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß grade nur das Freie, und so weit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott." — „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen." — „Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes

und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andre, und doch nicht ohne das andre ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der in sofern ihm als Existirenden vorangeht; aber eben so ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte." — Nachdem sodann der Sehnsucht gedacht worden ist, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären; des ahnenden Willens; des Verstandlosen, aus welchem der Verstand hervorgegangen, heißt es weiter: „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht. Das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden, und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkel des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt (wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen), und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm, ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht; und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung

der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag." — „Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstractum, so müßte dann auch alles aus ihm mit Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtsein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer frühern Erklärung auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit *); oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität, und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das

*) Ueber die Gottheiten von Samothrace bemerkt Schelling: Das System dieser Mythologie sei zu fassen als die Darstellung des in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitenden Lebens. „Die ersten Gottheiten derselben sind weltliche, kosmische Mächte, Glieder Einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären."

Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei sein in dem Sinne, in welchem er der Wille der Liebe ist. Es ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That.“ — „Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als die Reduction der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.“ — „Es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt“ (keine Wahl unter mehrern möglichen Welten).

Hier wird durchweg Klarheit und Bestimmtheit vermißt; wir werden, kann man auch sagen, auf „ein wogend wallend Meer“ hinversetzt. Statt daß der Hauptbegriff Freiheit oder Persönlichkeit genau definirt, scharf abgegrenzt, entwickelt, und in seinen Beziehungen auf den Umfang dargestellt würde, werden immer nur neue Analogien und Bilder aufgegriffen. Der Begriff verschwimmt ganz; er wird nicht nur so behandelt, daß in ihm alle verwandten Begriffe, wie Trieb, Begierde, Streben, Sehnsucht, Wille zusammenlaufen, sondern daß er sich sogar, wie da, wo von der Begierde die Rede ist, „die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht,“ den allgemeinen Begriffen von Leben, Thätig-

keit, Regsamkeit nähert. — Nichts bereits Gegebenes wird recht fest gehalten. Kaum ist einem Punkte die Priorität eingeräumt, so wird sie ihm schon wieder entzogen, wie bei Jakob Böhme (dessen Lectur hier überall durchschimmert), der, nachdem er der Trinität die Sophia (Weisheit) hat entspringen lassen, gleich bemerkt, es lasse sich in diesem Verhältnisse nichts rein als das erste erfassen; was aus dem andern entsprungen sei, sei auch hinwieder Quelle desselben; wenn schon der Vater in den Sohn, diese beide in den h. Geist, und alle drei in die Sophia übergegangen seien, sei dieses letzte Moment doch wiederum das erste. *) So geht wirklich Alles im Zirkel herum. — Zuerst sollte man meinen, es werde, wenn einmal an die Wörter Grund, Natur in Gott, alles das angeknüpft sei, was nicht oder wenig bewußt oder verstandlos erscheint, und dem blinde Sehnsucht, Ahnung u. s. w. zukommt, dann einfach, nach dem allgemeinen Gesetze der Evolution, angenommen, daß daraus Bewußtsein, Intelligenz, Wille, Freiheit sich entfalte; daß jenes sich in diese verkläre, und das nämliche, was auf der niederern Stufe Wille, oder Sehnsucht des Grundes hieß, sich so verwandle, daß es auch der höhere Wille der Liebe genannt werde, wie oben von Gott als A und als O gesprochen ward. Ja selbst in dem vorliegenden bunten Gemälde kommen Züge vor, welche an jenen Fortgang mahnen, wie wenn es heißt, daß sich Gott erst persönlich mache, daß sich in ihm eine reflexive Vorstellung — die sodann dem Verstande und dem Worte gleich gesetzt wird — erzeuge u. dgl. m. Allein jene Züge werden wieder verwischt und aufgehoben durch die Erwähnung zwei gleich ewiger Anfänge der Selbstoffenbarung, als welche eben der Wille des Grundes und der Wille der Liebe bezeichnet werden. Wenn nun aber zwei gleich ewige Anfänge der göttlichen Selbstoffenbarung statuirt werden, so führt dies unsägliche Verwickelung und Verwirrung mit sich. Wenn schon nur zweier Anfänge der Selbst-

*) Einmal heißt es gar von den 7 ersten Quellgeistern: „Jeder Geist in den 7 Geistern Gottes ist aller 7 Geister Gottes schwanger; alle sind in einander wie Ein Geist."

offenbarung, und nicht geradehin zweier entgegengesetzter Principien gedacht wird, so ist es doch vermöge ihrer Verschiedenheit so viel als ob ein doppeltes Princip vorausgesetzt werde. Und wirklich kann man auch aus zwei kurzen Aeußerungen merken, wo es hinauswill. Indem es an einem Orte heißt: „Gott ist durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde ... die höchste Persönlichkeit"; an einem andern: „Weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität, und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind" u. s. w.: so blickt ziemlich deutlich die Ansicht durch, das doppelte Beginnen der Selbstoffenbarung sei von idealer und realer Seite her abzuleiten. Es steht aber auf Ein Mal mißlich um das Reale, das sonst gleichen Rang mit dem Idealen behauptete: es wird nunmehr zur Finsterniß, zur Quelle alles Uebels — zum Sündenbocke herabgewürdigt. Welcher Dualismus, welcher Gegensatz im Verhältnisse zu jenen frühern Lehren der Identität und Indifferenz! Doch Schelling selbst kann sich nicht so ganz von seiner Hauptlehre trennen; er hält sich selbst noch, da er beinahe ausgleiten will, zurück; er fügt jener ersten Aeußerung, in welcher er auch nicht ermangelt hat, die gänzliche Durchdringung des Selbstständigen und der Basis hervorzuheben, noch die Worte bei: „Oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott ... Geist im eminenten und absoluten Verstande." So wird die Sache wenigstens im Schweben erhalten. — Ist ein gedoppelter Wille von Ewigkeit vorhanden, so entfaltet sich nicht nur der eine, sondern auch der andere: denn ein uranfänglich ganz Vollkommenes und Vollendetes kann nicht angenommen werden. Hier müßten sich wohl in der neben einander hergehenden Entfaltung seltsame Verhältnisse gestalten. — Betrachten wir noch den Begriff der Persönlichkeit selbst genauer, so kann es Keinem entgehen, daß schon darum, weil die Entfaltungstheorie durchgreifend ist, dieses Wort durchaus nicht im eigentlichen Sinne genommen wird. Und Schelling verhehlt es auch nicht; aber er ergötzt sich doch daran, während er demselben wer weiß wie Vieles entzogen hat, von der höchsten Persönlichkeit seines Gottes zu sprechen, und auszurufen: „Es gibt

keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz!" Besonnene werden aber wohl urtheilen, das Wesen des Begriffes von Persönlichkeit sei verschwunden: denn bloße Namen machen die Sache nicht aus. Es mögen selbst die Ausdrücke: der Verstand, das Wort (der Logos), der Urwille, die Idea u. s. w. herbeigerufen werden; diese alle vermögen nicht zu ersetzen, was der Persönlichkeit im gewöhnlichen Sinne entzogen ward.

Kein Wunder aber, wenn uns jener doppelte Wille und jene zwei Anfänge unbefriedigt lassen. Denn Schelling versucht es selbst, immer weiter zurückzugehen und eine höhere Einheit aufzufinden. Er setzt über den Grund noch einen Urgrund oder Ungrund hinauf, und über die beiden gleich ewigen Anfänge ein Wesen, das nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden kann. (Wieder eine Priorität, die in gewissem Sinne eine, in einem andern aber keine sein darf!) „Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund?" — „Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge aus einander geht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eigenes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz" u. s. w. *)

Was mich betrifft, so kann ich, dem Vorhergehenden zufolge, der Abhandlung über die menschliche Freiheit nicht nur nicht das Lob spenden, das ihr Mehrere ertheilt haben, als zeige sich darin

*) Ueber die menschliche Freiheit, S. 499.

eine besondere Tiefe, sondern ich finde sogar, wenn ich sie mit dem Denkmal auf Jacobi vergleiche, daß sie diesem weit nachstehe. Was daran gut sein mag, findet sich gewiß rücksichtlich der Lehre der Evolution, besonders in sofern der Grund oder die Natur in Gott in Betrachtung gezogen wird, in dem Denkmale auch; was weiter hinaus und hinauf will, ist solcher Art, daß der nach Wissenschaft Dürstende keine Befriedigung findet, sondern nach genauerer Untersuchung sagen muß: Es ist mir ein betäubender Zaubertrank geboten worden, der mich anfangs in süßen Taumel wiegte, worin ich glaubte, ich sei des Blickes in die Natur der Dinge gewürdigt worden; aber die Gestalten verlieren sich eine nach der andern, und keine will haften. — Ich kann es nicht unterlassen, noch eine Stelle (S. 500) anzuführen, welche mehr als alles Bisherige beweist, wie Eins ins Andere herüber und hinüber spielt, indem sogar der Ungrund selbst auch noch — sentimental genug — zur Liebe werden muß. „Ueber dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist.“ Es muß zwar bemerkt werden, daß von einer künftigen Zeit die Rede ist, wo das Wahre und Gute über das Falsche und Böse gesiegt haben werden, und dies mildert unstreitig die Behauptung, wie es auch an die Subjectivirung mahnt; aber es muß wenigstens gestanden werden: Wie uns kein wissenschaftlicher Aufschluß über den Ursprung der Dinge und über das Ursein ertheilt worden ist, so wird Alles nur noch räthselhafter durch den Blick auf die unbestimmte Zukunft, und die Zurückbeziehung derselben auf jenes Erste. Aber ist nicht überhaupt viel zu viel verheißen? Wenn sich auch Alles noch so sehr vervollkommnet, vergeistigt, veredelt, so wird doch wohl nimmermehr die Möglichkeit des Bösen ausgeschlossen werden. Daß Schelling sich wirklich darin gefallen habe, darauf los zu schwärmen, thun namentlich noch folgende Aeußerungen kund: „Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. —

**Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dies ist die allem** endlichen Leben anklebende Traurigkeit. Und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden." (S. 487.) — Nach vielen hochklingenden Phrasen, wie z. B. dieser: „Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod. — Wenn aber alles ihm (Christo) unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem;" heißt es unmittelbar nachher: „Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?" — Wer getraut sich das Wort des Räthsels anzugeben? — — — Es ist kein anderes als das schon angeführte: der Ur- oder Ungrund. — Ich habe es gewagt, die Stellen zu versetzen, und, nachdem ich bereits oben die Lösung und die Beantwortung der jetzt behandelten Frage angebracht habe, erst die räthselhafte Frage vorzulegen, überzeugt, daß kaum jemand hier das Wort „Ungrund" mit Zuversicht auszusprechen sich getraue. Wie viel anderes konnte nicht nach jenem Vorgange eben so leicht genannt werden? — Doch es gilt nur der nicht liebende — Liebe hauchende — liebende Ungrund! oder die Liebe in drei Gestalten: 1) unentfaltet, 2) auf die Stufe des Geistes gelangt, 3) völlig entfaltet.

Im „Denkmale" also ist Alles weit einfacher und natürlicher gehalten.

Die Aeußerungen Schelling's über das Verhältniß des Endlichen zur unendlichen Substanz lauten sehr verschieden, in sofern jenem bald ein sehr niedriger Rang eingeräumt, bald es doch mehr erhoben wird. Dies hat übrigens das schellingische System mit allen verwandten Systemen gemein; und es ist auch beinahe unvermeidlich, weil einerseits das Endliche dem Absoluten gegenüber wie ein ihm nicht von ferne zu Vergleichendes, ein Nichtseiendes, andrerseits als eine nothwendige Selbstoffenbarung des Ewigen, ein Reflex des Vollkommensten, eine Selbstentfaltung und Aufschließung seines Wesens erscheint. Vor allem ist bisweilen von der Entzweiung, Differenzirung des Absoluten die Rede, was sich wie von selbst versteht, da aus dem Identischen nur unter der Bedingung etwas werden kann, daß sich Reales und Ideales bis auf einen gewissen Punkt scheiden, und das Eine oder Andere mit einem Uebergewicht hervortritt.

Einmal (in der Schrift „Philosophie und Religion") ist das Hervorgehen aus dem Absoluten als ein Abfall behandelt. „Das Absolute ist das einzige Reale, die einzelnen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, es kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen." (Nachher wird der Abfall von den Ideen, den Urbildern erwähnt.) Eben so: „Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar."

Im Bruno heißt es: „Das Universum, die unerzeugte Natur, ist Alles, was sie sein kann, in der That und auf Ein Mal, weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt; aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besondern Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt in ihrer Aeußerlichkeit ist sie schon nicht mehr was sie ist und sein kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls Alles ist, was es sein kann,

wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche Alles ist, was sie sein kann — und nicht sein kann was sie nicht ist?“

Anderswo wird die Natur als das volle göttliche Dasein, als Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Von vielen Stellen nur Eine, von dem Inbegriffe alles Endlichen handelnde: „Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der absoluten Einheit sein, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in (für uns) endlosen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist.“ *) Nehmen wir hinzu, wie Schelling (nach dem Obigen) nichts auf einen von Ewigkeit her fertigen, sondern einen sich aus seinem eigenen Grunde fort und fort entfaltenden, alles, was der Möglichkeit nach in ihm verborgen lag, verwirklichenden und offenbarenden Gott hält, so erscheint die Endlichkeit als Verwirklichung des Potentiellen, und in sofern wenigstens höher; wir sehen darin das Absolute sich produciren, expliciren. Es erscheint weder als etwas Abgefallenes, noch als etwas Schattenhaftes, sondern als ein die Wesenheit des Ewigen ausdrückendes; namentlich erscheint die menschliche Vernunft in ihrer Fortentwickelung als wesentliche Aeußerung des im Absoluten enthaltenen Analogons derselben. —

In Bezug auf die Entwickelung ist noch als nähere Bestimmung zu berücksichtigen die Duplicität, Polarität.

„Die Evolution der Natur ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtsein der Productivität.“ —

„Fällt der Grund jenes Gehemmtseins in die Natur selbst, so

*) Ideen zu einer Philosophie der Natur. S. 491.

hört die Natur auf, reine Identität zu sein. Die Natur, in sofern sie nur *Productivität* ist, ist reine Identität, und es läßt sich in ihr schlechterdings nichts unterscheiden. Soll in ihr etwas unterschieden werden, so muß in ihr die Identität aufgehoben werden; die Natur muß nicht Identität, sondern *Duplicität* sein. Die Natur muß ursprünglich sich selbst Object werden, diese Verwandlung des reinen Subjects in ein Selbst-Object ist ohne ursprüngliche *Entzweiung* in der Natur selbst undenkbar. Diese *Duplicität* läßt sich also nicht weiter physikalisch ableiten; denn als Bedingung aller Natur überhaupt ist sie *Princip aller physikalischen Erklärung*, und alle physikalische Erklärung kann nur darauf gehen, alle *Gegensätze*, die in der Natur erscheinen, auf *jenen ursprünglichen Gegensatz* im Innern der Natur, *der selbst nicht mehr erscheint*, zurückzuführen. — Warum ist kein ursprüngliches Phänomen der Natur ohne jene *Dualität*, wenn nicht in der Natur ins unendliche fort alles sich wechselseitig Subject und Object, und die Natur ursprünglich schon Product und productiv zugleich ist? — Ist die Natur ursprünglich *Duplicität*, so müssen schon in der ursprünglichen Productivität der Natur *entgegengesetzte Tendenzen liegen*; (der *positiven* Tendenz muß eine andere, die gleichsam antiproductiv, die Production hemmend ist, entgegengesetzt werden, nicht als die verneinende, sondern als die *negative*, die reell entgegengesetzte der ersten). Nur dann ist in der Natur des Begrenztseins ungeachtet keine Passivität, wenn auch das Begrenzende wieder positiv, und ihre ursprüngliche Duplicität ein Widerstreit reell entgegengesetzter Tendenzen ist." *) So kommt überall *Polarität*, oder *Positivität* und *Negativität* (wie beim Magnet und bei der Electricität) in Betrachtung. „Es

---

*) Einleitung zu einem Entwurfe. S. 27. 28. —

*Oken* sagt: „Es gibt keine einfache Kraft in der Welt, jede ist eine Selbsterscheinung, eine Position von + —, oder eine *Polarität*." (Lehrb. d. Naturphilos. 1. Bd. S. 27.) — „Keine Welt ohne *polare Kraft*; *überhaupt gar nichts ohne diese*. — Jedes einzelne Ding ist eine Duplicität."



ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen."

Neben der Duplicität wird aber auch die Triplicität geltend gemacht, in sofern die Wirkungen von zwei einander polar entgegenstehenden Kräften in ihrer Vereinigung sich neutralisiren.

„Daß der Materie ein Gegensatz, eine Zweiheit zu Grunde liege, hat schon das Alterthum theils geahnet, theils erkannt. Daß diese durch ein Drittes in ihr aufgehoben sei, und sie selbst daher eine geschlossene und in sich identische Triplicität darstelle, ist in Aller Munde, seitdem diese Untersuchungen neuerdings angeregt worden sind." *)

Es werden überall zwei Factoren, ein positiver und ein negativer, und eine Indifferenzirung, Neutralisirung beider angenommen.

---

Nunmehr gilt es, von dem Allgemeinen zu dem Speziellen, namentlich den Potenzen und der Construction des Weltalls, überzugehen. **)

Schelling selbst hat folgendes Schema des Inhaltes der Realismus und Idealismus zur Einheit verknüpfenden Philosophie — welche eben theils Naturphilosophie, theils Transcendentalphilosophie sein soll — gegeben: ***)

---

*) Verhältniß des Realen und Idealen; Anfang. — Wie Schelling dies auf seine Potenzen anzuwenden suchte, siehe Chalybäus. S. 242.

**) Hegel bemerkt, Schelling habe zuerst sich an Kantische Formen und Reflexionsbestimmungen, wie Repulsion und Attraktion, gehalten; hierauf, mit Benutzung Herder'scher und Kielmeyer'scher Schriften, besonders Sensibilität, Irritabilität und Reproduction geltend gemacht, und die Potenzenlehre von Eschenmayer berücksichtigt; in spätern Darstellungen habe er in jeder Schrift nur immer wieder von vorn angefangen, nie ein vollendet durchgeführtes Ganze aufgestellt, und sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen.

***) Zeitschrift für Medizin.



Das Absolute in seiner Identität, das All im Urbilde, Gott, sich nachbildlich offenbarend:

| | als Relativ-Reales: | als Relativ-Ideales: |
|---|---|---|
| Potenzen | Schwere ($A^1$) — Materie. | Wahrheit — Wissenschaft. |
| | Licht ($A^2$) — Bewegung. | Güte — Religion. |
| | Leben ($A^3$) Organismus. | Schönheit — Kunst. |
| | Die Entwickelung der realen Potenzen gibt: | Die Entwickelung der idealen Potenzen gibt: |
| | Das Weltsystem mit den Erzeugungen der Naturnothwendigkeit; | Die Geschichte der Freiheit des Menschengeschlechtes; *) |
| | Dessen Complement und Krone ist der Mensch. | Ihr Complement ist der ideelle Staat. |

Das Schema der realen Potenzen ist von Schelling an vielen Orten noch weiter ausgeführt worden. Es fällt aber widrig auf, daß jedes Mal Abweichungen in Bezug auf die Anordnung der Potenzen selbst, bisweilen sogar noch andere zeigen.

In dem ersten Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie (welchen er freilich auch nur als einen Versuch angesehen wissen wollte) theilte er so ein:

A. Organisches Naturprodukt.
  - a. Bildungstrieb.
  - b. Irritabilität.
  - c. Sensibilität.

B. Anorganisches Naturproduct.
  - a. Chemischer Proceß.
  - b. Electricität.
  - c. Magnetismus.

---

*) „Die Geschichte ist ein Epos im Geiste Gottes gedichtet. (Religion und Philosophie.)“

C. Das Organisches wie Unorganisches Umfassende.
  a. Licht.
  b. Schwerkraft.
  c. Accelerirende und retardirende (Repulsiv- und Attractiv-) Kraft.

In dem nämlichen Werke macht Schelling wieder den Versuch, die drei Factoren der organischen Naturproduction als Zweige einer einzigen Kraft darzustellen, und gibt in dem Grundrisse (p. VIII.), mit Uebergehung der Schwere, und Beimischung der Ursachen der Electricität (nebst Galvanismus) und des allgemein gefaßten Magnetismus, folgende Uebersicht:

| Organische | Allgemeine | Anorganische Natur. |
|---|---|---|
| Bildungstrieb. | Licht. | Chemischer Prozeß. |
| Irritabilität. | Electricität. | Electrischer Prozeß. |
| Sensibilität. | Ursache d. allg. Magnetismus. | Magnetismus. *) |

Betrachten wir diesen Versuch der Weltconstruction, wie er im Kurzen hier vorliegt, so erscheint derselbe sowohl in dieser Form, als in seiner Ausführung, unbefriedigend. Uebrigens hat auch Schelling selbst hin und wieder gestanden, daß er nicht glaube, den Schleier der Natur ganz gehoben zu haben. Gerade in der Vorrede zu seinem Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie äußert er sich bescheiden also: „Der Verfasser hat zu hohe Begriffe von der Größe seines Unternehmens, um in der gegen-

*) In der Einleitung (S. 73) sind die Momente der unorganischen Natur gerade in der umgekehrten Ordnung aufgeführt: Magnetismus, Electricität, Chemischer Prozeß; da aber auch die Stufenfolge der organischen Natur so angegeben wird: Sensibilität, Irritabilität, Bildungstrieb, so muß man hierin abermals nur einen Versuch erblicken, die Kategorien zu verschmelzen, und ihr In-einander-Greifen darzuthun. Michelet bemerkt, Schelling habe es in einer spätern Schrift ausdrücklich getadelt, daß er die Reproduction (den Bildungstrieb) als Synthese von Sensibilität und Irritabilität behandelt habe.

wärtigen Schrift (weit entfernt, das System selbst aufzustellen) auch nur mehr als den ersten Entwurf anzukündigen." Eben so bemerkt er in der Vorrede zu der Schrift von der Weltseele: „Vorerst achtete ich es für Verdienst, in dieser Wissenschaft nur überhaupt etwas zu wagen, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrthums wenigstens der Scharfsinn Anderer sich übe." (Der Ton der Vorrede zur zweiten Auflage ist zwar etwas zuversichtlicher, aber schon die Titelaufschrift: „eine Hypothese der höhern Physik" beweist die Anerkennung der Schranken des Wissens.)

Es zeigen sich, wenn wir auch nur auf die realen Potenzen der unorganischen Natur sehen, folgende Mängel:

1. ist das Schema selbst unvollständig; denn wer wollte sich bereden, daß ein Paar Potenzen, Schwere und Licht, nebst dem Leben, Alles erschöpfen? — Und wenn auch Electricität, Magnetismus u. s. f. hinzukommen, so ist doch das weite Gebiet der Naturkräfte dadurch noch nicht ausgemessen.

2. ist die schon oben erwähnte Abweichung in der Angabe und Anordnung der Potenzen höchst störend. Besonders bedenklich ist, daß der Schwerkraft ein Mal die erste, ein andermal die zweite, das dritte Mal gar keine Stelle eingeräumt ist.*)

3. gerade über den wichtigsten Punkt, das Verhältniß der Schwere zur Materie, und über die Materie selbst, wird uns kein rechter Aufschluß ertheilt. Man erinnere sich nur an die oben erwähnte Behauptung, daß Thätigkeit, Action das Erste sei, daß es nur ideelle, denkbare Erklärungsgründe gebe, daß Raumerfüllung ein Ergebniß der Thätigkeit sei, und man wird sich überzeugen, wie schwierig es von diesem Standpunkte aus sein muß, die Materie, das Ausgedehnte, das man sich solcher Maßen anheischig macht zu deriviren, einigermaßen genügend zu erklären. Es entsteht so ein beinahe unvermeidlicher Conflict zwischen

---

*) Es ist übrigens sehr begreiflich, daß Schelling im Ersten Entwurfe, wo er die Thätigkeit als das Primitive ausschließend geltend machte, das Licht noch vor der Schwere nannte; das Licht erschien ihm gleichsam als ein immaterielles Materielles. Siehe den folgenden Einwurf.

der Annahme solcher Thätigkeiten, Productivitäten an und für sich, von denen die Raumerfüllung ausgehen soll, und der gewöhnlichen von einem Substrate, an welchem die Thätigkeiten als Aeußerungen seines Seins haften. Es wird gesagt, es müsse gezeigt werden, wie die Productivität sich allmälig materialisire und in immer fixirtere Producte verwandle*); — der erfüllte Raum sei nur das Phänomen eines Strebens, dessen Princip selbst nicht im Raume sei, der Raum werde also gleichsam von innen heraus erfüllt**); — man habe hoffentlich durch die transcendentale Betrachtungsart so viel wenigstens gelernt, eine Thätigkeit ohne Substrat und vor allem Substrat zu denken;***) — keine Materie der Natur sei primitiv, jede das Product einer besondern Naturoperation. †)

Betrachten wir noch einige Aeußerungen über die Schwere und Materie.

„Die erste relative Totalität ist die Materie, das primum existens, also das erste Vorausgesetzte; aber sie ist nicht an sich als diese, sondern nur in sofern sie zum Sein der absoluten Identität gehört und die absolute Identität für ihre Potenz ausdrückt. Die Kraft, durch welche die Attractiv- und Expansiv-Kraft††) als

*) Grundriß. S. 51.

**) Erster Entwurf. S. 23.

***) Erster Entwurf. S. 103.

†) Seite 29.

††) Mit der Cohäsion, sowohl der Contraction als der Expansion, werden die vier Gase, der Sauer-, Wasser-, Kohlen- und Stickstoff, in die engste Beziehung gebracht. Klein äußert sich also: „Da es nur zwei Reihen von ursprünglichen Evolutionen der Materie gibt, und an den Polen jeder dieser Reihen das Maximum des einen oder andern Exponenten erreicht ist, jedes Maximum aber als einfach, und sohin als Stoff erscheint, so sind auch nur vier Urstoffe möglich. In der absoluten Cohäsions-Reihe sind es Kohlen- und Stickstoff; jener als das Maximum des Affirmativen, der Einheit; dieser als das Maximum des Affirmirtseins, der Unendlichkeit. In der relativen Reihe sind es Wasser- und Sauerstoff, welche beide der Cohäsion



seiend und als immanenter Grund der Realität der Materie gesetzt werden, ist Schwerkraft; sie ist unmittelbar durch die absolute Identität gesetzt, und muß als die absolute Identität gedacht werden, nicht in sofern diese selbst in der Wirklichkeit ist, sondern in sofern sie der Grund ihres eigenen Seins ist." *)

„Die erste relative Totalität ist die Materie, die Erscheinung des Seins als Schwerkraft, welche in jedem Punkte der bestimmten räumlichen Ausdehnung einer individuellen Raumerfüllung nach allen drei Dimensionen als Längen-, Flächen- und Tiefe-Kraft sich darstellt. Sie ist das erste Seiende (primum existens) in der körperlichen Natur."

„Anmerkung."

„Die Materie als ein rein Aeußeres, und folglich an sich Vieles, mechanisch Zerlegbares, und folglich an sich selbst Todtes betrachten, ist die niederste Stufe der Erkenntniß; dieselbe zugleich als ein Inneres, das an sich Eins und ein lebendiges Ganzes ist, erkennen, ist die zweite Stufe der Erkenntniß; dieselbe endlich als eine relative Totalität vom Innern und Aeußern begreifen, ist allein die höchste und wahrhaft speculative Erkenntniß des Wesens und des Begriffes der Materie."

„Als ein Inneres A, das zugleich ein Aeußeres B ist, und ein Aeußeres B, das zugleich ein Inneres A ist (wie denn überhaupt A und B als Inneres und Aeußeres gar nicht anders denn als relative Totalitäten existiren können) setzt die Schwerkraft, durch welche die Materie ist und den Raum erfüllt, Attractivkraft als A und Repulsivkraft als B voraus.

In wiefern alle quantitativen Differenzen nur im Einzelnen, nicht im Ganzen Statt haben können, wird nothwendig das materielle Universum ein vollkommenes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulsiv-Kraft für seine Potenz darstellen."

---

entgegengesetzt sind." (Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. S. 290.)

*) Zeitschrift für speculative Physik.

Schelling nennt anderswo die Schwerkraft die construirende (combinirende) Kraft, und bezeichnet sie mittelbar als den Grund aller Realität, nicht nur nach dem Sein, sondern auch nach der Fortdauer der Dinge.

Ein Mal lautet es gar also: „Die Schwere ist für sich der ganze und untheilbare Gott, in wiefern er sich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt."

„Dem Schema und allen diesen Stellen zufolge wäre man berechtigt, anzunehmen, Schelling lasse die Materie unbedingt aus der Schwerkraft entstehen. Allein, so wenig diese Ansicht uns befriedigt, so wenig fand sich Schelling selbst ganz dadurch befriedigt. Dies beweist namentlich folgende Stelle, worin die Schwere nicht als Erzeugerin der Materie, sondern vielmehr als bloße Vereinigerin der aus zahllosen Thätigkeiten hervorgegangenen Stoffe erscheint: „Es ist in der That wahrer Unsinn, die unendliche Manigfaltigkeit der Materien in der Welt durch verschiedene Grade einer und derselben — einfachen — Action erklären zu wollen. Wäre jene Meinung in der Wahrheit gegründet, so müßte die Differenz der Qualitäten der Differenz der spezifischen Gewichte und Dichtigkeiten vollkommen parallel gehen; man darf aber nur eine Tafel der letztern ansehen, um sich vom Gegentheil zu überzeugen. Und wie will man endlich jene ganz eigenthümlichen, nicht durch spezifische Schwere und Dichtigkeit, sondern durch ihre innerste Mischung eigenthümlichen Producte der Natur in ihren organischen Operationen erklären? oder glaubt man etwa, daß auch hier die Natur nichts thut, als Dichtigkeit und spezifische Schwere vermindern und vermehren?" *)

Diese Erklärung ist nun freilich willkommen, in sofern theils eben die unendliche Manigfaltigkeit der Stoffe sich nicht aus der Schwerkraft allein herleiten, theils sich auf keine Weise darthun läßt, daß darum, weil wir die Materie der Schwerkraft, der Attraction und Repulsion, unterworfen sehen, sie selbst daraus entstan=

*) Erster Entwurf u. s. f. S. 20.

den sein sollte. Aber wir werden hinwieder finden, daß Schelling in jenen zuerst angeführten Stellen der Schwere so viel zuertheilt hat, daß man, wenn die letzte Aeußerung gelten soll, beinahe alles aufheben muß, was in den ersten enthalten ist. Von einer Derivation der manigfaltigen Thätigkeiten und Stoffe ist sodann keine Rede mehr. Hier gelangt man durchaus nicht ins Klare.

4. steht es seltsam, wenn neben Licht Bewegung aufgeführt wird, weil es so den Anschein hat, als wäre das Licht die einzige Ursache der Bewegung, während diese noch von ganz Anderm herrührt, und gerade auch schon bei der Schwerkraft in Betrachtung fällt; und eben so, als wäre die Bewegung das einzige Product des Lichtes, während dem Lichte noch manche andere Wirkung, wie z. B. der Einfluß auf die Farbe, zuzuschreiben ist.

5. oft wird einer Potenz zugeschrieben, was sonst einer andern beigelegt wird. So wird ein Mal die allgemeine Dualität in der Natur von der Gravitation, ein anderes Mal von dem Magnetismus, oder auch der unbekannten Ursache des Magnetismus, noch an einem andern Orte, wenigstens theilweise, vom Lichte hergeleitet. S. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie. Zweiter Theil. S. 244.

6. statt eigentlicher Erklärungen gibt Schelling sehr häufig bloße Analogieen.

„Die Materie im Ganzen ist als ein unendlicher Magnet anzusehen; in jeder Materie ist alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten. Der Magnetismus ist Bedingendes der Gestaltung. Der empirische Magnet ist das Eisen; alle Körper sind potentialiter im Eisen enthalten, und bloße Metamorphosen desselben. Aller Unterschied zwischen Körpern ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Totalmagnet einnehmen. In dem Totalmagnet muß der empirische Magnet als Indifferenzpunkt betrachtet werden. Das materielle Universum, insbesondere unser Planetensystem, ist durch einen ursprünglichen Cohäsionsprozeß gebildet, und letzteres ist im Ganzen auf gleiche Weise ein

Magnet, wie es die Erde im Einzelnen ist: die Reihe der irdischen Körper ist gleich der Reihe der himmlischen.“ *)

„Der objectivirenden Thätigkeit, durch welche auf der ideellen Seite das erste Anschauen bewirkt wird, entspricht auf der realen die expansive Bewegung; der begreifenden Thätigkeit, welche dort auf das Subject zurückgeht, entspricht hier die contrahirende Bewegung; Expansion und Contraction sind die beiden Factoren des materiellen Seins oder der Materie. — Daß diese in der materiellen Welt als Expansion und Contraction thätigen Kräfte an sich dasselbe sind, was auf der ideellen Stufe Anschauen und Begreifen, ergibt sich auch noch aus Folgendem. Die expandirende Kraft muß betrachtet werden als der erste positive Factor, denn sie erzeugt die Räumlichkeit und Ausdehnung, oder vielmehr sie ist selbst ein Sich-Ausdehnen gleich dem Anschauen. Dieses Anschauen würde, real und objectiv betrachtet, ins Unendliche sich verlieren, denn die Richtung dieser Thätigkeit geht auf das unendlich Große. Eben so würde der ausschauende geistige Blick, das Sehen oder Schauen selbst, ins Unendliche ausgehen, ohne daß es zu einer Hemmung, Bestimmung und Gestaltung käme; ein solches unbegrenztes geistiges Schauen oder Denken erzeugt nur das Unterschiedslose, das Leere, den Raum. — Dieser positiven Thätigkeit nun steht entgegen die negative, das Beschränken, Begrenzen, Hemmen, und eben dadurch Bestimmen und Bilden. Dieser Thätigkeit entspricht die Zeit. Zeit ist die continuirliche Negation des Raumes, das Retardirende in der Bewegung, die Succession in der Thätigkeit; sie gibt Maß und Ziel, führt die Tendenz des Denkens oder Anschauens in sich selbst zurück, und bildet es zu bestimmten Umrissen, Begriffen u. s. w.“ **)

„Das Licht ist das Existiren der absoluten Identität selbst. Das Licht ist ein principium mere ideale actu existens [ein

---

*) Zeitschrift für specul. Physik.

**) Siehe Chalybäus, Historische Entwickelung der specul. Philosophie von Kant bis Hegel. S. 229. 230.

durchaus ideales, wirklich existirendes Princip]. Selbst das Denken ist nur der letzte Ausdruch von dem, wozu das Licht den Anfang gemacht hat." — „Das Licht ist das Denken der Natur, oder vielmehr das Sich-selbst-anschauen derselben." — „Das Licht ist die Seele, die geistige (obwohl unbewußte) Thätigkeit der Welt, ein Denken, das noch einen Raum erfüllt, oder ein räumliches Sich-selbst-anschauen ist."

„Das Licht ist als positiver Factor der Vater; die Schwere als negativer, die Mutter aller Dinge."

„Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nichttotalität die Totalität zu erfassen sucht, so ist der Ausdruck dieses Strebens Magnetismus."

„Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der Electricität."

„Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit; das ewige (in der Electricität) manifestirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beide sich ausgleichen, und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Productivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eigenes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt, und ein höheres, organisches Dasein gewinnt." (Verhältniß des Realen und Idealen, p. XLIV.)

„Der Magnetismus ist das der Materie eigene Streben, sich in die Länge zu dehnen, der Electrismus das Streben, sich in die Breite zu ziehen, und der Chemismus die Tendenz zur Tiefe oder zur Bildung des Cubus. — Der Magnetismus ist die lebendige Länge, sowie der Electrismus die lebendige Breite und Oberfläche ist."

„Die Repräsentanten der Längepolarität sind der Stick- und Kohlenstoff, und die der Breitepolarität der Wasser- und Sauerstoff."

„Das Eisen ist der relative Indifferenzpunkt der Cohäsionslinie. In den Kreis, der sich zunächst um diesen Punkt ziehen läßt,

hat die Natur die edlen Metalle gelegt. Platina ist hier die Indifferenz von Nord und Ost; Quecksilber die Indifferenz von Süd und West; Gold die von Süd und Ost; Silber die von Nord und West: denn diese vier sind die edlen Metalle. Süd und Ost sind die erfreulichsten Gegenden, und so ist auch das Gold das heiterste Metall" u. s. w.

„Das Wasser ist die durchaus erstorbene Sonne des Magnetismus sammt seinen zwei Monden (dem positiven und negativen Factor); aber diese erstorbene Sonne wird durch die cohärenten Körper continuirlich zum Leben geweckt."

Ein solches Analogisiren ist offenbar unwissenschaftlich, wenn schon vielfache Versuchung, ja einige Berechtigung dazu in der Grundidee liegt, daß alles Eins und aufs innigste verwandt sei, daß die Seele gleichsam eine Vergeistigung des Leibes, und der Leib ein verkörperter Geist sei, daß der Makrokosmos und der Mikrokosmos einander entsprechen, daß vieles Unorganisches, wie das Skelet dem Thiere, der ganzen organischen Natur zur Unterlage und zum Werkzeuge diene, daß aber auch im Unorganischen Keim und Anlage zur Organisation liege.

7. Es thut der Einheit des Systems, und der Begriffsbestimmung der Potenz nicht wenig Eintrag, daß Schelling, der in seinen frühern Schriften sich so oft des Ausdruckes Kraft bedient, und von einzelnen Kräften, wie Schwerkraft, Lebenskraft, Reproductionskraft u. s. w. spricht, in den spätern Werken, namentlich der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, sich gegen den Begriff der Kraft und Ursache erklärt. Hier heißt es (S. 6 u. 7): „Daß eine Erkenntniß, die von der Wirkung auf die Ursache schließt, das Princip durch dasjenige, wovon es das Princip ist, das Ursprüngliche im Abgeleiteten erkennen will, niemals auf etwas führe, das an sich wäre, und durch sich bestände, ist eben so klar, als daß sie nicht einmal dasjenige, was sie in der Reihe der Bedingungen als Ursache einschaltet, seinem Wesen nach, oder wie es abgesehen von seinen Wirkungen ist, erkennen lehrt. Diese Erkenntniß wird daher, außer der Willkür in der Erdichtung der Ursachen aus den Wirkungen, an den allgemeinen Wen-

dungen der Halbheit erkannt: „Also ist etwas"; „also gibt es eine Kraft" (die allgemeine Zuflucht der Unwissenheit)." — „Welche größere Superstition kann es wohl geben, als zu glauben, daß die Dinge, welche in der Physik z. B. oder Chemie für Ursachen angegeben werden, diese Wirkungen hervorbringen, welches ein wahrer Fetischismus ist, oder überhaupt durch Einschiebung von Mittelgliedern, die bedingt sind, das Wesen und das Handeln der Natur begreifen zu können?" — „Die Wuth alles zu erklären, nichts nehmen zu können, wie es ist, in seiner Totalität, sondern nur aus einander gezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen, ist es, was vor allem am meisten aus der Indifferenz des Denkens und Anschauens reißt, welche der eigentliche Charakter des Philosophen ist."

# Anhang.

## Bedingtes*) Urtheil über den Neu-Schellingianismus.

Lange stand ich an, ob ich bei dem verweilen solle, was man den Schatten eines Traumes nennen möchte, wenn nicht dieses Bild vom Leben überhaupt gebraucht worden wäre, während hier Alles, des hohen Pompes der ersten Vorlesung ungeachtet, an das Hinschwinden und die Selbstvernichtung des schönsten Lebens auf eine bedauernswürdige Weise mahnt. Statt des Geistes, welcher der Lehre, wie wir sie betrachtet haben, einwohnt, geht hier nur ein Phantom um, welches sich stellt, als rage es über jenen empor. Obgleich ich aber Bedenken trug, das nur noch ein Scheinleben Verrathende dem folgen zu lassen, was alle Spuren üppiger Lebensfülle in sich trug, so sah ich doch ein, daß ich nicht leicht in diesem Augenblicke, wo Alles auf das Auftreten Schelling's in Berlin hinblickt, davon schweigen dürfe. Und so mag denn ein kurzer Abriß seiner verkommenen und verstümmelten Lehre hier stehen. Ich überlasse es Andern, diesen Neumond der schelling'schen Philosophie als den Vollmond zu begrüßen; ich werde Schelling, wider seinen

*) Wofern die Schrift (von Oswald) „Schelling und die Offenbarung; Kritik des neuesten Reactionsversuches gegen die freie Philosophie", eine so treue Darstellung der neuen Lehre Schelling's ist, als sie es, da sie sich auf drei Hefte stützt, sein kann. — Dazu kommen noch die zwei Aufsätze in Zeller's Theologischen Jahrbüchern (2tes und 3tes Heft), und Schelling's Vorlesungen in Berlin, von Frauenstädt. — Wenn auch diese Darstellungen nicht ganz genügend sind (was leicht begreiflich ist, wenn man sich die Schwierigkeit der Auffassung einer so abstrusen Lehre denkt, (übrigens scheint die letztgenannte die genaueste), so geben sie doch ein ziemlich sicheres Bild von der Hauptrichtung der neuen Philosophie. — Wird vielleicht Schelling einmal, nothgedrungen, dieselbe veröffentlichen, und erscheint sie sodann in etwas günstigerm Lichte, desto besser.

**Willen, bei demjenigen festhalten, was er in den Jahren der vollen Kraft schuf: mir gilt als ächter Schellingianismus durchaus nur das ursprüngliche Identitätssystem, das ich nimmermehr an das,** was er uns jetzt, nach seinem Abfalle von sich selbst, darbietet, vertauschen werde, eben so die Verkünstelung und Ausartung der Philosophie, als die unerquickliche Behandlung der Offenbarung, welche Gläubige wie Ungläubige unbefriedigt läßt, hassend.

Was übrigens Schelling in seiner ersten Rede über die Verbreitung jedes „tief gedachten Wortes" sagte, ist mit folgender Bemerkung zu begleiten. Eine in bodenlose Tiefe sich versenkende Speculation erfährt immer, daß sie sich selbst unbesonnen einen Abgrund bereitet — über dem es zuletzt ganz stille wird. Und ob denn nur, ungeachtet alles Ringens nach Tiefe, wirklich tief Gedachtes, Durchdachtes uns geboten werde, kommt noch sehr in die Frage. Darum wenigstens, daß etwas schwierig und dunkel ist, ist es noch nicht tief. Dem Versuche aber, das göttliche Wesen zu zerlegen, die in ihm enthaltenen Potenzen zu sondern, nicht nur das Reich der Wirklichkeit, sondern auch das der Möglichkeit auszumessen, und zu bestimmen, was das Absolute vor und bei der Grundlegung der Welt gewesen sei, gelten nur zu sehr jene Worte:

„Habt Ihr von Gott, der Welt, und was sich drin bewegt,
Vom Menschen, was sich ihm in Kopf und Herzen regt,
Definitionen nicht mit großer Kraft gegeben,
Mit . . Stirne, kühner Brust?"

---

Die Philosophie theilt sich nach Schelling's neuer Lehre in die negative und die positive.

Die negative Philosophie ist die rein rationale, die bloße Vernunftwissenschaft, die sich nur in logischen Begriffen bewegt. Sie beschäftigt sich bloß mit dem Möglichen, nicht mit dem wirklich Existirenden. So ist z. B. in Hinsicht auf Gott zwar wohl sein Begriff, sein Wesen Gegenstand der Vernunftwissenschaft; aber seine Existenz wird nicht durch dieselbe nachge-

wiesen. Die Vernunft gibt nur darüber Aufschluß, was Gott sei, nicht darüber, daß er sei.

Die positive Philosophie hält sich an das Seiende, das wirklich Existirende. Es findet aber in ihr nicht ein Uebergang vom Begriff zum Sein Statt, sondern vielmehr vom Sein zum Begriff. Und da dieser Begriff nicht mehr das Sein als Posterius hinter sich, sondern als Prius vor sich hat, so gelangt sie zum Begriff des Ueberseienden. „Die positive Philosophie geht nicht von der Erfahrung aus, sondern von sich aus auf die Erfahrung hin, und in sofern ist sie ein apriorischer Empirismus. Indem sie aber auf die Erfahrung zugeht, ist ihr nicht nur ein Einzelnes, sondern die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, Gegenstand, folglich die Offenbarung, als eine reelle Thatsache, eben so gut wie die Natur (und der menschliche Geist). Und so wie immer der Gegenstand der Erfahrung auf die Erfahrungswissenschaften, z. B. die Natur auf die Naturwissenschaften eine Autorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Recht auch das Factum der Offenbarung, diese große historische Thatsache, eine Autorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung?“ *) — Die Offenbarungsphilosophie erschöpft also nicht den Kreis der positiven Philosophie, aber sie ist doch ein wesentlicher Bestandtheil derselben, und in sofern die übrigen Theile dieser letztern nicht im Widerspruch mit der erstern stehen dürfen, so ist der Einfluß der Offenbarung so groß, daß am Ende die ganze positive Philosophie ihm unterworfen ist. Und in sofern könnte auch die ganze Sphäre der positiven Philosophie die Benennung Offenbarungsphilosophie erhalten.

Die negative Philosophie ist als der Anfang, die positive als die Vollendung der Philosophie anzusehen, jene als erste (philosophia prima), diese als zweite (philosophia secunda). „Nachdem die Vernunft in der negativen Philosophie gebeugt, gedemüthigt worden, wird sie in der positiven wieder aufgerichtet. Jene ist die Periode ihrer Erniedrigung, diese ihrer Erhöhung.“

---

*) Frauenstädt, S. 75.

Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens; ihr Gegenstand die unendliche Potenz des Seins. „Diese (letztere) Potenz läßt sich jedoch nicht als reine Potenz im Denken festhalten; sie geht dem Denken, sowie es dieselbe nur denkt, sogleich unhaltbar ins Sein, in die Wirklichkeit, die Existenz über. Dieses Sein aber, diese Existenz, in welche die unendliche Potenz des Seins dem Denken übergeht, ist noch nicht das reale, wirkliche, actu existirende Sein, sondern ebenfalls nur Möglichkeit des wirklichen Seins, der wirklich, actu existirenden Dinge. Es sind die Begriffe des wirklich Existirenden. Der ganze Vorgang ist also ein logischer, im Denken eingeschlossener, noch keineswegs der reale Prozeß des Werdens der wirklichen Dinge.“ Es ist ein „fortwährendes Uebergehen a potentia ad actum.“

In der unendlichen Potenz, dem unendlichen Sein-können, lassen sich wieder drei untergeordnete Potenzen oder Möglichkeiten unterscheiden.

Wie nun Schelling diese bloß in der Möglichkeit schwebenden Gestalten im Allgemeinen bezeichnet und unterschieden habe, ist schwer zu bestimmen. Oswald gibt folgende an:

1) Das zum Sein sich Neigende;
2) das zum Nichtsein sich Neigende;
3) das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende.*)

Wie es sich immer mit diesen allgemeinen Umrissen verhalten mag, so gibt dasjenige, was der nämliche Verfasser in Uebereins

*) Anderswo, z. B. in der Schrift: „Das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben an J. H. Fichte, von Ch. H. Weiße. Leipzig, 1842,“ werden folgende Potenzen aufgeführt, nämlich: 1) die allgemeine Möglichkeit des Seins oder Nichtseins; 2) der Grund zur eigentlichen Existenz; 3) die dadurch vermittelte Existenz. Kann man auch hierbei über Subtilitäten klagen, so drehen sie sich doch um den Begriff der Aseität.

Schelling mag überhaupt viele Trilogien angebracht haben; so kommt in Zeller's Theol. Jahrb. 3. Heft eine vor, wo als drittes Moment das demiurgische Princip vorkommt.

stimmung mit den übrigen bei der nähern Entwickelung und Schilderung eben dieser Potenzen anführt, hinlänglichen Aufschluß darüber, was unter jeder gemeint ist.

Die erste dieser Möglichkeiten ist der Grundstoff alles Seins, das schrankenlose, unbestimmte Sein, die Hyle (der sich in Besonderes erst umgestaltende Stoff).

Das zweite Sein-könnende wird durch Ausschließung des ersten aus seiner Gelassenheit gesetzt und zur Potenz erhoben; das an sich noch nicht Sein-könnende wird jetzt Sein-könnendes durch die Negation. Diese zweite Potenz entspricht dem, was Welt, Natur genannt wird, in sofern sie nur in der Vorstellung vorhanden ist.

Das dritte kann weder reines Sein-können, noch reines Sein sein, sondern nur das, was im Sein Sein-können, und im Sein-können Sein ist, der Widerspruch von Potenz und Sein als Identität gesetzt, das zwischen beiden Freischwebende, der Geist. Uebrigens ist der Geist auch hier nur ideell, nur der Möglichkeit nach betrachtet.

Mögen die hier sehr kurz angegebenen Bestimmungen solcher Art sein, daß sich Schelling dazu bekennt, oder mag er sie von sich weisen, gleichviel; das sichere Resultat ist doch dieses, daß die drei Potenzen, auf ihren nackten Gedankengehalt reducirt, nichts anders sind als die drei Momente des Hegel'schen Entwicklungsganges: Idee, Natur und Geist.

Es ist auch leicht zu bemerken, daß in diesem Abschnitte ein starker Angriff auf die Hegel'sche Philosophie enthalten, daß er geradehin eine Parodie derselben ist. Und wirklich führt auch Frauenstädt viele kritische Bemerkungen über Hegel an, unter denen besonders diese hervortritt, es sei ein arges Mißverständniß gewesen, daß er das Wirkliche auf rein logischem Wege construiren zu können wähnte. Gleichwohl kleidete Schelling die Sache so ein, daß er erklärte, die negative Philosophie oder die prima philosophia, sei das, was das Identitätssystem (wie es vor 40 Jahren auftrat) habe sein wollen. Aber darin liegt offenbar auch

wieder die Behauptung eingeschlossen, Hegel sei um keinen Schritt über dasselbe hinausgekommen, und zugleich äußerte er sich ebenfalls, nach Frauenstädt, es sei ein bloßer Mißverstand gewesen, wenn man in jener bloßen Wissenschaft des Erkennbaren, des Möglichen die Wissenschaft des Wirklichen zu besitzen glaubte. Als Vorläuferin der ächten positiven Philosophie mag ihm indessen immer auch jene negative gelten. Denn so hat er theils den Vortheil, daß er alles besitzt, was der Hegelianismus in Uebereinstimmung mit seiner eigenen frühern Ansicht, die er auch nicht aufgeben will, geleistet hat, theils den Gewinn, daß er sich das Ansehen geben kann, er sei mißverstanden worden, und das, was nur Anfang seines Philosophirens war, sei als das Ende betrachtet worden. Es läßt sich leicht denken, daß Schelling, um sich nicht in einen offenen Krieg einzulassen, den er, seiner ersten Vorlesung und den Regeln der Klugheit gemäß, nicht führen durfte, Vieles auf seine eigenen Schultern lud, was ihm um so leichter war, als ihn die unendlichen Fortschritte, die er während der Periode des Schweigens gemacht hat, seine frühern Leistungen mit halb mitleidigem Blicke betrachten ließen.

Gehen wir nunmehr zur positiven Philosophie über. Diese hat dem Obigen gemäß das Wirkliche, das Existirende zum Gegenstande. Während in der negativen nur Potentielles, Mögliches in Betrachtung kam, und von der potentia ad actum fortgeschritten ward, geht in der positiven alles gleich vom actus, vom actus purus aus.

Es kommen auch hier drei Potenzen vor, und zwar von der Art, daß sie ganz den dreien, welche den Inhalt der Vernunftwissenschaft ausmachten, entsprechen, doch mit dem Unterschiede, daß sie, während sie dort nur wie Nebelgestalten, das zarte Gewebe der Möglichkeit alles dessen, was zum Sein sich hervordrängen möchte, bildeten, hier als wirklich Seiende auftreten. Wenn in der negativen Philosophie das allem Sein zuvorkommende Denken das Princip war, so gilt in der positiven das allem Denken zuvorkommende Sein.

Die erste Potenz ist nun eben das vor seinem Begriffe Seiende, das blind oder geradezu Seiende. Gott ist demnach zuerst zu betrachten als das an und vor sich selbst, vor seiner Gottheit Seiende. Dieses blind Seiende kann man passend (?) das Unvordenkliche nennen — in sofern es dasjenige ist, dem sich nichts vorher denken läßt, das vielmehr als allem andern vorausgehend zu denken ist. — Dieses blind Seiende gleicht der absoluten Substanz des Spinoza. „Spinoza's Fehler war nur, daß er in diesem Begriffe stecken blieb, daß er aus ihm nicht herauskam, und nicht den Fortschritt aus dem an und vor sich seienden Gott, der noch nicht als Gott in seiner Gottheit existirt, zu Gott selbst in seiner Gottheit machte." *) „Das blind Existirende, der an und vor sich selbst seiende Gott, das a se, ultro oder *αὐτομάτως ὄν*, ist, weil es gleichsam für seine Existenz nicht dafür kann, das zufällig Nothwendige; denn seine Nothwendigkeit ist eine zufällige."

Die zweite Potenz ist das sich aus dem Blind-Sein Emporarbeitende, die Macht, das Andere seiner selbst zu werden, die Welt, die Natur aus sich hervorzubringen. — „Bliebe das zufällig Nothwendige in seiner unvordenklichen Ewigkeit eingeschlossen, wie die Spinozische Substanz, so wäre keine Schöpfung der Welt möglich. Dadurch aber, daß sich jenem Ewigen die Möglichkeit darstellt, sich von seinem nothwendigen, blinden Sein zu befreien, das Andere seiner selbst zu werden, tritt die Möglichkeit der Weltschöpfung ein. Was sich nicht von seinem blinden, vorgefundenen Sein zu sich selbst zu befreien, ein Mensch z. B., der sich nicht von seiner Naturbasis, die ihm ohne seinen Willen geworden, loszureißen und selbstständig zu werden vermag, bleibt roh und ungebildet. Alle Bildung besteht nur in dem Sich-Losreißen, Befreien vom blinden Naturgrund zu sich selbst, zur Selbstständigkeit. Das blinde Sein, das Extatische, das Außer-sich-sein Gottes folgt also nicht dem wirklichen, freien Gott nach, sondern

*) Frauenstädt, S. 77.

geht ihm als die freie Potenz des wirklichen Gottes vorher. — Lebendig ist Gott nur durch diesen Gegensatz in sich. Die Spinozische Substanz ist todt, weil sie diesen Gegensatz nicht kennt, in ihrer unvordenklichen Ewigkeit eingeschlossen bleibt, nicht aus sich heraus zum Andern ihrer selbst fortgeht."

Die dritte Potenz endlich ist der Geist. „Geist als solcher tritt erst hervor durch Aufhebung des zufällig nothwendigen Seins, durch Ausschließung desselben von sich. Als solches tritt überhaupt etwas erst hervor via exclusionis; das „als solches" ist eine in der ganzen Philosophie höchst wichtige Bestimmung. Gott ist nur Geist als Herr des Seins. Der Begriff der Gottheit ist der Begriff der Herrlichkeit, und Newton hat in seinen principiis philosophiae naturalis das Richtige gesagt: Deus est vox relativa, includens dominationem. Nur als Herr des Seins ist der Geist frei. Doch Gott ist auch nicht bloß Geist, er ist auch vom Geistsein frei, denn er ist das Ueberschwängliche, über alles Sein Erhabene, wie denn auch in der christlichen Glaubenslehre der Geist nur eine Person der Gottheit ist, nicht das ganze göttliche Wesen."

Entsprechend den biblischen Worten: ἐξ ὅ, δι' ὅ καὶ εἰς ὅν τὰ πάντα (aus welchem, durch welchen, und zu oder nach welchem Alles ist) werden folgende Causalitäts-Distinctionen gemacht:

Es ist 1) eine causa materialis ex qua omnia fiunt;
2) „ causa efficiens, per quam omnia fiunt;
3) „ causa finalis, in oder secundum quam omnia fiunt.

„Gott ist das Ueberwaltende, die causa causarum — die übersubstantielle Einheit — ἑσία ὑπερέσιος.

Nun noch Einiges, was zur Ausschmückung des Bisherigen dient:

„Gott bedient sich jener ersten, zu überwindenden Potenz, der Materie, der mater aller Dinge (Materie und mater sind sprachlich und sachlich verwandt) als des empfänglichen Stoffes, der die göttlichen Ideen in sich aufnimmt. Die Ideen sind also das Mittelglied zwischen dem göttlichen Willen der Weltschöpfung, und der

Materie, dem blinden, schrankenlosen Sein. Vor der wirklichen Schöpfung gehen vor Gott, wie in einer Vision, die Ideen der Weltschöpfung vorüber. Daher der Apostel sagt: „Gott sind alle Dinge von Ewigkeit her bekannt," d. h. ihren Ideen nach. Die Materie, der die Ideen bei der wirklichen Schöpfung eingebildet werden, kommt schon in verschiedenen alten Religionen unter verschiedenen Namen vor. Die Welthebamme, die Fortuna primigenia, bei den Indiern die Maja, d. h. die über Alles ihr Netz ausspannende Materie der zufälligen Erscheinungswelt; in den Sprüchwörtern Salomonis die Weisheit, die vor Gott spielt — alles dieses sind Ausdrücke für die erste zu überwindende Potenz des blinden, schrankenlosen Seins. Es darf nicht auffallen, daß wir auch die Weisheit als Bezeichnung dieser Potenz ansehen, da oft etwas schon nach dem benannt wird, was die höchste Stufe ist, die sich aus ihm entwickelt." *)

Da das erste Moment ein Aufhebliches und Aufzuhebendes ist, so ist vielfach von der Ueberwindung desselben die Rede, ja sogar von dem Aushauchen, Exspiriren desselben; und da auch die zweite Potenz wieder der dritten weichen muß, so wird die Macht, die Herrlichkeit dieser letztern auf jede mögliche Weise hervorgehoben, und es wird auch in fremden Zungen zu ihren Gunsten geredet.

*) Mit dieser Darstellung Frauenstädt's halte man folgende von Oswald zusammen: „Es stand bei Gott, alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander zu versuchen, d. h. die zukünftige Welt wie in einem Gesicht an sich vorüber gehen zu lassen. Denn die bloße Allmacht und Allwissenheit vermittelt dies nicht allein, sondern die Werke sind als Visionen des Schöpfers vorhanden. Daher wurde jene Urpotenz, die erste Veranlassung des conträren Seins (der Welt) immer besonders verherrlicht; sie ist die indische Maja (mit dem deutschen „Macht", Potenz verwandt), die die Netze des bloß Erscheinenden ausspannt, um den Schöpfer zur wirklichen Schöpfung zu bewegen, sowie die Fortuna primigenia zu Präneste" — worauf der Darsteller sinnig bemerkt: „Ich setze kein Wort hinzu, um den mystischen Schmetterlingsstaub dieser Vision nicht zu verwischen."

„Von dem Muster, exemplar (der causa secundum quam), dem die Ueberwindung folgt, ist schon in dem Spruch des Alten Testaments: „Gott gebeut und es steht" die Rede. Die Luther'sche Uebersetzung: „es steht da", ist falsch. Vielmehr soll das Stehenbleiben im Prozeß der Ueberwindung ausgedrückt werden. Das Stehen der Wesen erfordert nicht minder eine Erklärung als das Entstehen." — „Die erste Potenz, das Vermittelnde der göttlichen Schöpfung ist Subjectum im wörtlichen Sinne, nämlich id quod subjicitur. Wahrhaftes Subject hingegen, id cui subjectum est, ist in dem Prozeß der drei Potenzen oder Ursachen die dritte; und Gott endlich steht über allen dreien, als die causa causarum. Erst die dritte Potenz also ist die wahrhafte Weisheit, oder der Verstand in dem Sinne von Unterstand, understanding, id quod substat, oder ἐπιστήμη, von ἐφίστημι, ich bleibe stehen."*)

Es ist hier, wo Alles an das Stehenbleiben, selbst das Stillestehenbleiben des Verstandes mahnt, ein schicklicher Punkt, um ein wenig anzuhalten, doch nur auf einen Augenblick, da noch anstaunenswerthe Dinge zu betrachten sind. Es ist höchst merkwürdig, daß Schelling nach den seit Jahrzehnten und auch hier sehr häufig gemachten Versuchen, der Spinozischen Substanz den Tod zu geben, sie, statt sie zu begraben, doch noch für wesenhaft genug findet, um sie an die Spitze der Dinge zu stellen. Wird sie auch herabgesetzt und mit erniedrigenden Epitheten beladen, sie steht dennoch in ehrenvollen Relationen. Sie ist doch immer dasjenige, woraus die andern Momente sich erheben. Und da die Potenzen überhaupt im innigsten Verhältnisse zu einander stehen, in einander überfließen, mit einander zusammenwirken, so steht sich die Substanz recht gut. Wird sie auch nicht zu Gott-Vater selbst, so ist sie doch „das Gott Willkommne, ist bei ihm einheimisch, wie ein Kind im Hause des Vaters." „Die erste Potenz wird (zwar)

*) Frauenstädt, S. 80, 81.

von der zweiten zur Exspiration gebracht, (aber nur) um sie zur setzenden der dritten zu verwandeln.“ Kurz, mag die dritte Potenz noch so sehr über die erste erhaben sein, mag gesagt werden, daß das Göttliche erst vermöge derselben in seiner Gottheit oder als vollständige Gottheit erscheine, mag folglich die Urpotenz oder der Inbegriff aller Potenzen und Causalitäts=Verhältnisse noch so bestimmt verherrlicht werden, die Spinozische Substanz oder das Analogon derselben darf sich gleichwohl rühmen, gut bedacht zu sein in einem sich an die Offenbarung anschließenden Systeme, welchem es nicht von Ferne zuzukommen schien, etwas aufzunehmen, was den grellsten Gegensatz zu dem Gottesbegriffe des Juden= und Christenthums zu bilden scheint, und demselben wirklich auch ganz fremd ist.

Folgen wir aber Schelling noch bis zu dem Höhepunkte, auf welchem er, gleich einem Halbgotte, über dem Theismus wie über dem Pantheismus steht, und sich einen unvergleichbaren Monotheismus zueignet.

„Dieses System macht erst den wahren Monotheismus möglich. Hegel hat den Begriff des Monotheismus keiner genauern Untersuchung gewürdigt, er spricht in einer Anmerkung der Encyklopädie von Monotheismen in der Mehrheit. Läge im Monotheismus nur der Gedanke, daß außer Gott kein Anderer ist, so wäre dieser Gedanke schon im bloßen Theismus enthalten; denn auch dieser spricht von Gott schlechthin (θεός), außer welchem kein Anderer ist. Es versteht sich von selbst, sowie ich sage: Gott, daß außer ihm kein anderer ist. Dieses sich von selbst Verstehende kann also der Monotheismus nicht sagen wollen, er hat vielmehr eine besondere Bedeutung, die von der größten Wichtigkeit ist.“

„Gott schlechthin, im Sinne des Theismus, ist auch die Spinozische Substanz, und folglich wäre auch dieser Pantheismus Monotheismus zu nennen, wenn der Monotheismus keinen andern Sinn hätte. Aber der Monotheismus ist das höhere Dritte zum Theismus wie zum Pantheismus. Mit dem Worte Theismus gibt es nur zwei Zusammensetzungen: Pan= und Monotheismus. Der Theismus, der bloß schlechthin und unbestimmt von

Gott überhaupt spricht, ist die leere inhaltlose Mitte von beiden. Er geht nothwendig zu dem inhaltreichern Spinozischen Pantheismus, demzufolge alle Dinge Bestimmungen der göttlichen Substanz sind, fort. Aber das Unwahre dieses Pantheismus ist, daß er ein Moment in Gott zum Ganzen macht, die Substanz nämlich, das blinde Sein. Es versteht sich von selbst, daß Gott als Substanz, seinem Sein nach, Einer ist. Aber der Monotheismus will mehr sagen. Er sagt, und das ist das Unterscheidende seiner Lehre, daß Gott als Gott, seiner Gottheit nach, nur Einer, ein Einziger ist. Damit ist aber gar nicht ausgeschlossen, daß Gott in seinen Gestalten Mehrere ist, wie die drei Potenzen zeigen. All-Einer ist Gott nicht als der abstract Eine des bloßen Theismus, oder als bloße Substanz des Pantheismus; sondern wahrhaft All-Einiger ist Gott nur, in wiefern er in der Mehrheit (der Potenzen) doch nur Einer (seiner Gottheit nach) ist. — In der Stelle des A. T., wo der Monotheismus ausdrücklich promulgirt wird: „Jehovah unser Gott ist ein einiger Jehovah“, wird nicht umsonst zum zweiten Male das Wort Jehovah wiederholt, statt daß bloß hätte gesagt werden können: „Jehovah unser Gott ist nur Einer.“ Die Wiederholung soll sagen, daß Gott als Gott, d. i. seiner Gottheit nach, nur Einer ist, eine Einheit, die aber die Mehrheit, den Prozeß der Potenzen, durch welche erst Gott ein lebendiger Gott ist, keineswegs ausschließt. Auf diese Wahrheit, den Pluralis in Gott, wurde nur dem Heidenthum gegenüber kein besonderer Accent gelegt, sondern die Einheit, die Singularität, ihm gegenüber hervorgehoben. Aber weil diese Einheit über der Mehrheit steht, wollten die alten philosophischen Dogmatiker, z. B. ein Johannes von Damask, von dem sich noch herschreibt, was in unserer Theologie philosophisch ist, Gott nicht als Unum im gewöhnlichen Sinne, sondern als Superunum betrachtet wissen.“ *) — Die All-Einheit hat ihren bestimmten Ausdruck in der Dreieinigkeit.

*) Frauenstädt, S. 82 ff.

So sind wir denn auf dem höchsten Punkte angelangt, aber von dem Doppelgenusse, den uns gewöhnlich die Ersteigung des Gipfels eines Berges gewährt, der Freude, das Ziel erreicht zu haben, und der freien schönen Aussicht, wird uns nur das erste Moment zu Theil: denn wir sehen uns von einem Nebelmeere umringt.

Alles ist unnachdenklich von jenem ersten Unvordenklichen an bis zu dem Letzten, was in der Form eines Gedankens erscheint, und undenkbar war es, daß dies das Ergebniß des angestrengtesten Denkens eines Denkers, wie Schelling einst war, als er die Welt für seine Lehre begeisterte, wäre. Gut nur, daß er wenigstens nie (soviel ich bemerkt habe) den Hegel'schen Satz geltend machte: der Philosoph sei es, in dem die Gottheit zum Bewußtsein ihrer selbst komme.

Was sehen wir in der positiven Philosophie Anderes, als ein Amalgama:

1) von Ueberbleibseln des Identitätssystems, worunter vorzüglich die frühere Lehre vom Ur- oder Ungrunde, oder der Natur in Gott (dem negativen Willen) hervortritt;

2) von den Formen des halb verachteten, halb verehrten Hegelianismus, dessen Momente und Prozeß hier aufgenommen sind;

3) von einem durch Menschensatzungen, und Spitzfindigkeiten entstellten, und den zwei vorerwähnten Halbsystemen angepaßten Christenthums.

Was die Rudera von allen dreien durch einander gemischt gelten mögen, ist leicht einzusehen.

Und wie viele Ingredienzien ließen sich noch aufdecken, wenn man dem Einflusse so mancher Lehre der Gnostiker, Scholastiker u. s. w. nachspüren wollte?

Welche Mengung der heterogensten Dinge: der pantheistischen und der theistischen Ansicht, um einen sogenannten Monotheismus zu Stande zu bringen, der aber, seinem Titel zuwider, eine Art von Polytheismus, nämlich Tritheismus ist! — Und wie seltsam verhalten sich die Personen der Trinität, namentlich Christus, zu den drei Potenzen?? —

Schelling unternimmt es, aus Allem Alles zu machen, auf die Gefahr hin, die Wissenschaft der Wissenschaften ins Nichts aufgehen zu lassen. — Hätte er doch den Beruf in sich gefühlt, von Gott gerade alles das auszuschließen, was den wahren, den einfachen Monotheismus stört, ja aufhebt!

Nunmehr wenden wir uns noch an die eigentliche Offenbarungsphilosophie. Betrachten wir gleich zunächst die Menschwerdung nach ihrer physischen Seite.

„Der Logos materialisirt sich. Er ist zwar an sich selbst immateriell, aber nur im Vergleich zu dem realen Princip, das er als vermittelnde Persönlichkeit überwindet. Gegen das höhere Princip jedoch, den Geist, wird er selbst wieder zur Materie, zum Stoff. So ist Alles innerhalb des Prozesses relativ immateriell und materiell zugleich, jenes gegen das niedere, dieses gegen das höhere Princip. Christus machte sein außergöttliches Sein zur Materie für den heiligen Geist (was zuerst bei der Taufe deutlich hervortritt). Indem Christus sich zur Materie für den heiligen Geist macht, was durch seinen eigenen freien Willen geschieht, unterwirft er sich einem organischen Prozeß, wird Mensch. Den Stoff zu dieser Materialisirung, dieser Fleischwerdung, nimmt er aus sich selbst, aus seiner Substanz, die ihm durch den Umsturz der Welt zugleich mit seinem außergöttlichen Sein geworden. Nähme Christus den Stoff aus der Maria, so entsteht die Schwierigkeit, daß auch diese ja von der Erbsünde inficirt war, und folglich nicht einen sündlosen, heiligen Menschen gebären konnte. Da Christus aber den Stoff aus sich selbst, aus seiner Substanz, nimmt, so wird er als sündloser, heiliger Mensch geboren. Die Valentinianer betrachteten die Maria nur als einen Canal, durch welchen Christus hindurchgegangen. Nach unserer Auffassung aber geht Christus wirklich in einen organischen Prozeß ein, und wählt sich in der Maria die Stätte seiner Geburt. Freilich ist hier kein gemeiner Vorgang, sondern alles außerordentlich, aber nur für die niedere, gemeine Ordnung, nicht in einer höhern Ordnung der Dinge. Die gemeine Geschichte tritt erst wieder nach dem Tode Christi ein. — Da Chri-

stus den Stoff seiner Incarnation aus sich nahm, konnte auch sein Fleisch kein gemeines sein, gleich dem unsrigen niederziehend und beschwerend. Daher die wunderbare Feinheit Christi als Kind, daher die Kräfte, die aus seinem Körper ausstrahlten, und um deren willen sich die Menschen um ihn drängten, daher sein früher Tod am Kreuz, während sonst Gekreuzigte länger lebten. Dies wirft auch Licht auf die Bedeutung des Fleisches und Blutes Christi im Nachtmahl, das er als stärkende Nahrung anempfiehlt. Darnach wird sich auch das Christus-Ideal der Kunst bestimmen müssen, das bis jetzt weder in der Sculptur, noch in der Malerei gefunden zu sein scheint.

In das Detail der übernatürlichen Incarnation einzugehen wäre nicht nur Mikrologie, sondern auch Verissologie. Es genügt, die Region bezeichnet zu haben.

In unserer Auffassung fallen alle Schwierigkeiten, die wegen der communicatio der beiden Naturen in Christo durch Eutyches und Nestorius in der Kirche entstanden, weg; denn Christus ist in seinem außergöttlichen Sein vor der Menschwerdung weder Gott noch Mensch, machte sich aber, durch die in ihm zurückgebliebene göttliche Gesinnung, aus der von der Welt her ihm gewordenen Substanz, zum Menschen. Nach der gewöhnlichen Auffassung müßte das Göttliche in Christus das Menschliche, die menschliche Beschränkung und Endlichkeit, aufheben; aber nach unserer ist es gerade umgekehrt; gerade die göttliche Natur ist es, die ihn in diese Endlichkeit und Beschränkung eingehen heißt, sie ist also das Setzende, nicht das Aufhebende derselben. Und daraus, daß Christus sich seines außergöttlichen Seins als eines göttlichen begebend, den göttlichen Willen anzieht, erklärt sich auch seine Wunderkraft. Der den göttlichen Willen angezogen hat, wirkt kraft dieses göttlichen Willens Wunder. — Uns ist Gott zwar der Potenz, der Materie nach in der Welt, aber dem Willen nach außer ihr, da er vielmehr nur mit seinem Unwillen in ihr ist. Wie sollte auch Gott mit seinem Willen in dieser zertrennten, zerbrochenen, kranken Welt sein? Seinem Willen nach sollte sie in Einheit, Har-

monie und Gesundheit bleiben. Daher Christus, der den göttlichen Willen anzieht, hauptsächlich Heilungswunder vollbringt."

Wer staunt nicht über das Genie des Mannes, der mit Allem, was im Himmel, auf Erde, und unter der Erde sein mag, vertraut ist, der gerade über das, wovon Gutmüthige meinten, es gehöre zu dem, „was in des Menschen Hirn nicht paßt", Bescheid weiß, dem es ein Leichtes ist, nicht nur eine Theogonie und eine Kosmogonie, sondern auch noch eine Logogonie zu geben? Verweilen wir doch ein wenig, da wir eines solchen Aufschlusses gewürdigt worden sind, wie er noch von keinem deutschen Philosophen ertheilt worden ist, bei dem Kunstgemälde, worin Zaubergestalten an Zaubergestalten sich drängen, und Alles so wunderbar gehalten ist, daß wir der gemeinen Welt ganz entrückt werden. Zu bedauern ist nur, daß er, dem das ganze Detail der Incarnationsscene Pünktchen für Pünktchen (als wäre er dabei gewesen) vorschwebt, aus edler Bescheidenheit, und um sich nicht den Vorwurf der Mikrologie und Perissologie zuzuziehen, uns noch so viel Entzückendes, das wir nicht zu ergänzen vermögen, vorenthalten hat. O daß uns ein guter Geist in das Atelier der Schellingischen Imagination einführte, um die dort noch verschlossenen geheimnißvollen Gestalten zu entdecken! Doch, wir schwache Sterbliche möchten kaum den Anblick ertragen. So geben wir uns denn mit dem Enthüllten zufrieden; enthält es ja doch schon so manches „aus Duft und Glanz Gewebtes", nicht nur eine Er-, sondern wahrlich auch eine Verklärung des Eintrittes Christi in die Welt. Betrachten wir die Hauptpunkte.

a. Der Logos ist theils immateriell, theils materiell, oder relativ immateriell und relativ materiell, was ein unendlicher Vorzug ist, der ihn über die Maßen biegsam, zu jeder Wandelung, jedem Prozesse fähig macht. Er würde vielleicht gar völlig immateriell genannt, wenn nicht, dem heiligen Geist gegenüber und weil bei der Menschwerdung auch die Leiblichkeit zu berücksichtigen ist, es für ihn angemessener wäre, materiell — heißt das, bis auf einen gewissen Grad — zu sein. Das Verhältniß des ihm als

Immateriellen zukommenden Geistes zu dem Geiste des Vaters und hinwieder zu dem heiligen Geiste ist übrigens ein schwer zu Enträthselndes. Es wäre jedoch von der andern Seite sogar noch eher von ihm zu sagen, er sei materiell, oder die Materialität überwiege in ihm, da die zweite Potenz der Natur entspricht; aber das will sich für eine so hochgestellte Persönlichkeit nicht schicken. Also werden ihm eben beides, Materialität und Immaterialität, beigelegt. So hat man gleich noch den ungemeinen Vortheil, die Feinheit des Aeußern von vorn herein bewiesen zu haben, aus der sich wieder die Anlage zur Wunderkraft deriviren läßt.

b. Dem Logos zu Liebe wird das Gesetz der Zeugung und Empfängniß als ein ἄλογον aufgehoben, oder wenigstens modifizirt. Wenn er auch einen organischen Prozeß besteht, so folgt er doch nicht dem gewöhnlichen Entstehungsgange organischer Wesen. Denn dieser gehört nur zu der ganz gemeinen, niedrigen Ordnung der Dinge, die, von dem ewigen Wesen herrührend, von Ewigkeit zu Ewigkeit auf die einförmigste Weise sich erhält. — Der Logos nimmt frei den Stoff zur Materialisirung *aus sich selbst*, er erhält ihn nicht etwa von außen von der Maria — denn diese war ja von der Erbsünde inficirt, und wie leicht hätte er da, obgleich er schon früher Tentationen und die Macht der Sinnlichkeit überwunden hatte, af- und inficirt werden können? Er wählte sich ganz frei die Maria aus, daß ihr Schooß ihn liebend trage, und er wußte sich während der Assimilation ihrer Säfte aufs glücklichste vor jeder Infection zu schützen.

c. Es konnte nun nicht fehlen, daß das Fleisch Christi einen spezifischen Unterschied von dem gemein menschlichen bildete, und überfein und zart ward. Und dies soll Licht auf die Bedeutung des Fleisches und Blutes im Abendmahl werfen. Natürlich, damit die Transsubstantiation und die Consubstantiation begünstigt werden! Denn was sollte auch die unsinnliche Lehre der Reformirten gelten? Eine sinnlich-geistige Auffassung steht weit über der reingeistigen — wenn schon Christus gesagt hat: „Der Geist ist es der da lebendig macht, das Fleisch ist gar nichts nütze.“ Brot und

Wein dürfen nicht als bloße Symbole betrachtet werden. Weit köstlicher ist ihr Genuß, wenn sie eine superfeine Substantialität in sich schließen. — Aber o des gewaltigen Lichtes, welches über das Verhältniß der Feinheit des Fleisches und Blutes Christi, während er auf Erden wandelte, zu der Feinheit beider im Abendmahl verbreitet worden ist! —

Obgleich noch andere ungemeine beautés philosophiques in Bezug auf Christi Menschwerdung und Wunderkraft uns geboten werden, und zehn Mal mehr Geheimnisse enthüllt zu werden scheinen, als die Philosophie seit dem Mittelalter mehr zu enthüllen vermocht hat, so wenden wir uns doch nunmehr davon ab, eingedenk der Versatilität unserer theologisirenden Weltweisen, die stets zu entschlüpfen und ihre Worte zu ihrem Vortheile zu deuten wissen — was ihnen um so leichter ist; da sie eigentlich auf den Buchstaben nichts halten, diejenigen belächeln, welche gläubig auf denselben trauen, eben so den Beurtheilern Mißverstand vorwerfen, die Geheimlehre erst nothgedrungen aufdecken, und das Gesagte so auslegen, daß es vernünftig erscheint. Es wäre möglich, daß gewisse Theorien von der Incarnation sich auf ganz Weniges reduciren, was mit dem Gepränge der Darstellung seltsam contrastiren würde; es könnte sein, daß dahinter am Ende nicht viel mehr steckt als die einfache Lehre von dem Siege der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, der Kraft über den Stoff. Dazu nähme wenigstens Mancher angegriffen seine Zuflucht, wenn er es sonst schon gerne leiden mag, wenn sein Vortrag so imponirt, daß er als der Gläubigste erscheint. Allein es ist eine unendliche Kluft zwischen denen, welche mit einfachem Sinne und innigem Glauben die Dogmen verfechten, und denen, welchen diese nur zur Einkleidung ihrer tiefsinnigen (?) Speculationen dienen, und die allen Theismen, dem eigentlichen Theismus, dem Pantheismus, dem Monotheismus, dem Tritheismus Rechnung tragen, und genauer betrachtet, ¼ Theismus und ¾ Pantheismus, mit einigen Formen des willkürlich gedeuteten Christenthums, der staunenden und horchenden Menge, welche um der

letztern willen Alles gläubig hinnimmt, zu jeder Ausflucht zum voraus bereit, vortragen.

Doch loslassen können wir unsern Glaubenshelden noch nicht. Nach Frauenstädt (S. 118) hat er sich über die Activität Christi während der anscheinenden Grabesruhe also geäußert: „Christus nun ist „getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist", und als solcher „ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniß, die etwa nicht glaubten, da Gott einstmals harrete und Geduld hatte zu den Zeiten Noah's, da man die Arche zurüstete, in welcher wenige behalten wurden durchs Wasser" (1. Petri III. 19, 20). Unter den Ungläubigen sind hier die vorgeschichtlichen Menschen, die durch die Sündfluth umkamen, zu verstehen. Diese standen außerhalb des Prozesses des Heidenthums in seiner Entwickelung zur Offenbarung hin; die vermittelnde Potenz war zu ihrer Zeit noch nicht wirksam, und deshalb ging Christus hin, ihnen zu predigen. Dies ist die Bedeutung des descensus ad inferos." — Glücklich! glücklich! Selbst die Höllenfahrt Christi hat an Schelling einen Vertheidiger gefunden! Während in Synoden (z. B. gerade der zürcherischen) offen das Lemma des Glaubensbekenntnisses: „Hinabgefahren zu der Hölle" angegriffen und weggewünscht worden ist, wird es vom philosophischen Katheder herab in Schutz genommen. — Ob aber so etwas von oben geoffenbaret worden sei, ob es wesentlich zum Christenthum gehöre, oder ob es etwas Fabuloses sei, das, wenn es in einer andern Religion vorkäme, hübsch zur Mythologie gezählt, und entweder verworfen, oder modificirt würde, das gilt ganz gleich. Was soll lange untersucht werden, ob so etwas authentisch, faktisch sei, ob es das Gepräge ewiger Wahrheit an sich trage — eitle Fragen! Alles kommt nur darauf an, daß der Philosoph, wenn er schon die Hauptlehre des Christenthums von Gott nach menschlichem Gutdünken gefärbt und verändert hat, doch daneben durchaus als christlicher Theolog und als Offenbarungsgläubiger, und zwar in dem Sinne erscheine, daß er auch jedes Fädchen, das noch so außerwesentlich ist, in sein Gewebe aufzunehmen wisse. Denn die Ueber-

einstimmung mit dem Volksglauben gibt einen Glanz, welchem nichts zu vergleichen ist.*) Wozu sich doch ängstlich die Frage des eigentlichen Wahrheitsfreundes stellen: Würde Christus, wenn er wieder auf Erde erschiene, dieses von sich geltend machen, ja darauf nur einigen Werth setzen?

Dem muß schrecklich enge die Lehre von dem Unendlichen vorkommen, und enge der Umfang der Religion sein, der nach solchen Erweiterungen dieser letztern durch so kleinliche Zuthaten und Anhängsel, wie die Höllenfahrt, greift. Es wird Einem ungefähr dabei zu Muthe, wie wenn der Seherinn von Prevorst die Kraft beigelegt wird, unseligen, im Zwischenreich befindlichen Geistern Religionsunterricht zu ertheilen, und sie — die, wie es scheint, durch kein anderes göttliches Mittel gerettet werden konnten — zu erlösen. Es heißt Christi Werk schmählich entstellen, wenn man ihm Dinge aufbürdet, die nie und nimmermehr sein sind. Man kann mit Zuversicht, im Interesse einer des Namens „göttlicher Offenbarung" würdigen Religion, sagen: **descensus ad inferos descendat ad inferos!** Eine solche in sich nichtige und hohle Lehre kann durch keine Dialektik und keine Redekunst gestützt werden. Mag man immerhin schöne Worte darüber machen, daß Christus zuerst, von der Geburt bis zum Tode, ein leibliches, sodann in der Geisterwelt ein rein geistiges, und endlich nach der Auferstehung, mit dem verklärten Leibe, ein leiblich-geistiges Leben geführt habe: dieses pomphafte Gerede übertönt die einfache Frage nicht: Ist es einigermaßen wahrscheinlich — ist es vollends ausgemacht wahr, daß Christus den vor Noah Gestorbenen das Evangelium gepredigt habe, während sein Leichnam im Grabe lag? Das darauf bezügliche Raisonnement selbst untergräbt die Theorie. Wenn nämlich im gleichen Zuge auch die Auferstehung des Fleisches — denn wie

---

*) **Immo cum Platone non doctos vel philosophos, sed sophistas eos vocabimus, qui sola ea doceant, quae vel imperantibus vel multitudini placeant, et quod illi probant verum et rectum esse censeant.** S. Frauenstädt, **pag. IV.**



wollte unserm die zwei Potenzen der Philosophie und Theologie umfassenden Gelehrten die Unsterblichkeit genügen? — als eine bedeutsame Lehre aufgeführt, und dadurch unterstützt wird, daß das Geistige stets in Verbindung mit verklärten Organen fortbestehe, so wird jenes rein geistige Sein und Wirken, während sein Körper im Grabe war, nur um so unglaublicher. — Christus ist nicht das Lamm, das fort und fort alle Sünden der Welt, alle Ausgeburten irrer Phantasie tragen soll; und das Christenthum ist nicht zum Schlachtopfer ausersehen, daß an ihm alle dialektischen Experimente gemacht werden.

Germanien ist erwacht, und bezeichnet solche Träumereien mit jedem andern Namen eher, als dem der Philosophie. Und wenn gelehrt ward: Die Welt ist die Verkehrung der göttlichen Einheit, universio (bei Lucrez), so werden wohl Viele finden, es möchte eben so gut erlaubt sein, dieses Wort auf die Verkehrung oder Verkehrtheit eines Einzigen unter den Sterblichen zu beziehen.

Wir erblicken leider in Schelling nur noch den Torso jenes Denkers, der er einst war. Zwar bildet er sich ein, höher zu stehen, als er ehemals stand; er spricht von dem Ueberseienden, dem Uebersubstantiellen, und er will sich über alles hinaufgeschwungen haben, was er als Jüngling und Mann erkannt hatte; aber was kann das anders sein, als was wir gar nicht nennen dürfen. Kurz, mag der Ausdruck: „Ueberphilosophiren" seine Thätigkeit bezeichnen. — Das aber soll er niemals glauben, daß sich die Mehrheit seiner Zeitgenossen gängeln lasse. Wahrheit gilt es, die Urwahrheit, unbestechlich, Verblendetem und Blendendem unzugänglich — mit dem Ewigen verwandt, welches nicht heute so, morgen anders ist, dem Einen, welches nicht nur gegen drei, sondern gegen Millionen unüberwindlich ist*). — Tändelt immer, künstelt immer, weiselt immer,

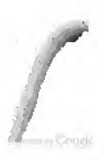
*) So hoch auch der bei Oswald erwähnte Titel: „Der unüberwindliche Eine gegen Drei" klingen mag, so verhüllt er doch schlecht das Mißverhältniß von Eins zu Drei; es ist, als habe der Eine gegen Drei zu kämpfen, und besiege sie in muthiger Gegenwehr.

Euer Treiben ist vergeblich! Nur das Wahre wird, so einfach seine Gestalt auch ist, siegen. — Suchet immerhin, ihr, die ihr den hellen Tag herbeizuführen euch rühmet, nur die Dämmerung zu verbreiten, euer Streben ist eitel, vergeblich: das Licht, das ihr der Welt geben könntet und doch nicht gebet, bricht — zu eurer Beschämung — durch. Das Göttliche, das als solches von der Heidenzeit an als Eines erkannt ward (τὸ ϑεῖον), bedarf nicht euers überschwänglichen, erste, zweite, dritte Potenz der Möglichkeit und Wirklichkeit nach enthaltenden sogenannten Monotheismus.

Der von euch verachtete Spinoza steht unendlich über euch; ein unbestechlicher Zeuge der Wahrheit — rein wie sie, von ihr tief durchdrungen, nicht wankend; nicht der vornehmen oder gemeinen **plebs** zu Liebe dies oder jenes lehrend; das von Gott dem ganzen Menschengeschlechte Geoffenbarte mehr als das Mysteriöse ehrend; von der Liebe zum Wesen des Ewigen, nicht zu außerwesentlichen Formen desselben beseelt, lieber den Katheder meidend, als von demselben herab in fließender, wohlklingender Rede nur das hören lassend, was mit dem überall Verbreiteten wenn nicht übereinstimmt, doch zusammenklingt *); stets und unwandelbar derselbe: ein ächter Spiegel des von ihm mit allen Fasern seines Seins umklammerten Substantiellen, ein Abglanz des wahrhaft Seienden — ein Kern, dem Viele, wie sehr sie auch schimmern wollen, gleich Schalen gegenüberstehen. Welcher Abstand zwischen ihm und denen, **qui, quasi tota natura cum ipsis insaniret, eandem miris modis interpretantur** **); — **qui rationem coecam appellant, humanamque sapientiam vanam, et contra imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptias divina responsa credunt; — qui præjudicia fovent, quæ homines ex rationalibus brutos reddunt . . . et quæ veluti ad lumen intellectus penitus extinguendum datâ operâ excogitata videntur.** Gerade auch die,

*) **In Theatrum degeneravit.**

**) **Præfatio Tract. theol. polit.**



welche, sich stolz über ihn erhebend, Vernunftwissenschaft und negative Philosophie identificiren, und die positive, mit den Schlacken der Höllenfahrt, ihr überordnen, trifft sein Wort, das zunächst einer dunkeln Periode bestimmt war: „Diejenigen, welche die Vernunft gänzlich verachten, und den Verstand als von Natur verdorben verwerfen und verabscheuen, werden ohne Fug und Recht als solche angesehen, welche des göttlichen Lichtes gewürdigt seien.“ Dieses Wort mahnt aber auch furchtbar an jenes Göthe'sche:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, u. s. w.

Wenn es sich schon von selbst versteht, daß nicht Alle, welche die Vernunft ehren, eine Philosophie ausbilden würden, welche der Schellingischen Vernunftwissenschaft gliche, so ist doch die Erhebung der Offenbarung Bürge genug dafür, daß Verstand und Vernunft der Autorität dieser letztern weichen sollen. Die Verkennung ihrer Rechte aber, und die Zumuthung, daß sie solche Lehren, dergleichen wir oben erwähnt haben, sich gefallen lassen solle, ist stark; und der Logolatrie Schelling's stellt sich eine ganz andere gegenüber, wornach sich der menschliche, auch von Gott stammende Logos, nothgedrungen gegen die Fictionen von einem andern mit Wolken von Wundern umringten Logos seiner Rechte erwehren, und die Theorie von diesem in gehörige Schranken zurückweisen muß. Welche tiefe Bedeutung hat Spinoza's Wort: veritas veritati non repugnat!

Wer kann sich, nach diesem Allem, enthalten, folgendes Bild des ganzen Ganges der Schellingischen Philosophie von Oswald zu billigen:

„Das kecke, fröhlich die Wellen durchtanzende Schiff kehrte um, und fuhr in den ... Hafen des Glaubens ein, fuhr den Kiel so fest in den Sand, daß er noch jetzt darin steckt. Da liegt es jetzt, und Keiner erkennt in dem alten, hinfälligen Wrack das alte Schiff wieder, das mit vollen Segeln, und wehenden Flaggen hinausfuhr. Die Segel sind längst vermodert, die Masten zerknickt, durch

die klaffenden Planken strömen die Wellen hinein, und täglich spült die Fluth neuen Sand um den Kiel." —

Jeder entschiedene Wahrheitsfreund darf auch wohl mit Recht sagen: Hundertmal lieber will ich, gleich Spinoza, den Vorwurf der Erstarrung auf mich laden, als dem weichen Stoffe gleichen, der sich die Zeichen des Neo-Schellingianismus aufdrücken ließe, welcher weder der Vernunft gibt, was der Vernunft, noch Christo, was rein Christi ist, sondern den Gestalten, welche die Wahrheit umhüllen und umschwirren, wie den dieselben hegenden Mächten beinahe eben so viel Rechnung als der Wahrheit selbst trägt, so daß durch ihn am Ende nichts befördert wird als das

## Irrlichteliren.

Was bietet eine, Anhängsel der Offenbarung wie Geoffenbartes in sich aufnehmende und mit der größten Sorgfalt pflegende Pansophie demjenigen, der sich vom Autoritätsglauben losgemacht hat, und nach nichts als Wahrheit, ewiger Wahrheit ringt? Was gibt sie dem Geiste, dem, wie Zschokke in seiner Selbstschau sagt, „die Göttlichkeit des Forschergeschäftes" sich einmal kund gethan hat, und der allein dem Unendlichen sich zuwendet, ohne auf Buchstaben, verschlungene Zeichen, Namen, Formen und Formeln mehr zu achten?

Wenn der nämliche Schriftsteller ebendaselbst *) sagt: „Die Philosophie, diese Sehnsucht der Geister nach dem Unbedingten und Ewig-Wahren, ist der sechstausendjährige Läuterungsprozeß unserer Kenntnisse und Erkenntnisse;" so kann die Klage nicht unterdrückt werden: Traurig, wenn nach sechs Jahrtausenden zwar wohl Spuren eines Prozesses oder gar vielfacher Prozesse, keine aber von Läuterung vorhanden sind! — Wen erfüllt nicht die tiefste Bewunderung für Moses, der in so früher Zeit seinem ungebildeten, rohen, zum Polytheismus sich hinneigenden Volke die Idee Gottes als des ewigen Wesens in ihrer ganzen Reinheit gab und sicherte, indem er es denselben einfach anbeten lehrte als den,

*) Zschokke, Selbstschau, II. Thl., S. 14.



der da war, ist und sein wird! Wie befremdend ist es dagegen, wenn mehrere Jahrtausende nachher Einer, der sich sein Leben lang mit ewigen und göttlichen Dingen beschäftigt hat, einem der gebildetsten Völker einen durch Künsteleien und Zuthaten entstellten, seines Namens nicht von ferne würdigen Monotheismus aufdringen, und niemanden seines durch den Vernunftgebrauch gewonnenen Glaubens an das Unendliche, das in allem Wechsel Beharrende, das Wesen der Wesen froh werden lassen will, wenn er sich nicht bereit erklärt, das unheimliche Geschleppe von Mythen und Dogmen hinzunehmen und mit jenem Glauben auf irgend eine Weise zu verweben! — Selbst unter den „blind" gescholtenen Heiden wußten ihre Weisen, ein Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Sokrates, Platon, Aristoteles, das Göttliche (τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον) so darzustellen, daß davor die Mythologie und Vielgötterei wie von selbst gleich Schatten verschwinden mußten. Und ein Fortschritt der Zeiten sollte es etwa heißen, daß nunmehr von denen, die sich rühmen, des Lichtes gewürdigt zu sein, unbedeutende Aeußerlichkeiten als Theophanien behandelt und als etwas so Heiliges ausgemalt werden, daß sie dem Göttlichen, dem Ewigen selbst an die Seite zu treten scheinen? Gleich als ob der menschliche Geist keinen sichern Maßstab in sich trüge, um Großes und Kleines, Wesentliches und Außerwesentliches zu unterscheiden, Göttliches und Ungöttliches zu sichten; gleich als ob es sich einzig darum handelte zu poniren, und das von Andern Ponirte auf immer ponirt zu lassen, während es schrecklich verpönt wäre, zu negiren, das Gottes und der Religion Unwürdige zu verwerfen, und das Machwerk der Dichtung und Erdichtung zu zerstören. — Mag Christus selbst immerhin erklärt und bewiesen haben, daß sein Beruf der sei, die Menschensatzungen aufzuheben (zu negiren), dem Pharisäismus, der priesterlichen Unlauterkeit, entgegenzutreten, das Reich der Himmel zu stiften, das Sein, Leben und Weben in Gott zu verbreiten, ohne je zu fordern, daß man ihn selbst gleich seinem Vater anbete — gleichviel, es soll nicht zwischen dem Kern und der Schale der christlichen Religion unterschieden, sondern alles herbeigezogen werden,

was Sagen, Confessionsformeln, dogmatische Bücher zur Verherrlichung des Stifters derselben hinzuerfunden haben. Es soll Christi Wanderung vom Himmel zur Erde, von da zu der Hölle, von hier wieder zur Erde und von dieser zum Himmel empor geltend gemacht werden. Obgleich er gegen das „Herr, Herr-Sagen" geeifert; obgleich er sich nicht vorzugsweise als Wunderthäter hervorgestellt; obgleich er gesprochen hat: „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist gar nichts nütze": es soll jetzt dennoch das Geheimnißvolle seiner Geburt, das Miraculöse seines Wirkens über Alles hervorgehoben, und Alles, auch das, was ihm als Fleisch, sinnliches Zeichen, Buchstabe, Nebending galt, als lebendig machender Geist gepriesen werden; das Aeußere, das, was das Organ der Offenbarung angeht, soll der Offenbarung gleich gelten. — Die Reformatoren aber, diese Läuterer der entstellten und entweihten Religion, sind als zu kühne Neuerer zu betrachten. Zwingli namentlich hat Christi Leib und Blut nicht zu zerkosten gewußt! Er hat verkannt das Geheimniß der Weihe. Da steht wie ein Gott über ihm Novalis, der einen verfeinerten Katholizismus dem Protestantismus überordnete, und in dem Genusse des Leibes und Blutes zerschmolz*). — Kann man sich da des Ausrufes erwehren, welcher auch einmal an eine große Versammlung gerichtet wurde: „Nur nicht zurück in die Nacht!"

Wahrlich, wer nicht das Unbedingtwahre, das Urgewisse einfach verkündet, der schmeichle sich nicht, eine Stütze der Philosophie und Religion zu sein, und z. B. der linken Seite der Hegelianer, deren Verwegenheit so weit geht, daß sie ausrufen: „Die Religion ist eine Illusion!" „Die Religion ist der Untergang der Sittlichkeit!" Einhalt zu thun. Es war nur eine süße Selbsttäuschung Schelling's, wenn er in seiner ersten Vorlesung sich so vernehmen ließ: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll." —

*) Siehe Novalis Schriften, 2. Thl., S. 30.

Aber, möchte Mancher einwenden, hat denn Schelling je Mythos, Wunder, Dogma buchstäblich und wörtlich geltend gemacht? Dient ihm dies alles nicht bloß als Folie zu seinen philosophischen Ideen? — Wohlan! Wem ist denn so damit gedient? Und was soll doch eine solche Vermählung aller Elemente, auch der des Glaubens und Unglaubens? Ist nicht so das Geschleppe des Positiv-Genannten doppelt lästig? Was soll die Mummerei? Wer mag eine bloße Glaubenspuppe bewundern? — Eine solche theologisirende oder Theologaster-Philosophie ist ganz dazu geeignet, jene weiche zum Mystizismus hinneigende Sentimentalität zu begünstigen, welche vor allem kraftvollen Denken und Handeln scheu zurücktritt, auf alles irdische Thun und Treiben der Uebrigen wehmüthig herunterblickt, und in gefühlvollen Betrachtungen über die Bedeutsamkeit und Heiligkeit von Dingelchen, die dem Ewigen gegenüber kaum der Beachtung werth sind, zerschmilzt — eine Richtung des Gemüthes, die Jean Paul im Titan mit schneidenden Worten so bezeichnet hat: „Ich habe diese verdammte Erhebung der Seele bloß aus Niedrigkeit öfters mit den englischen Pferdeschwänzen verglichen, die auch immer gen Himmel stehen, bloß weil man ihre Sehnen durchschnitten."

Würde nicht die Rede von dem versöhnlichen Sinne Christi, welcher ihn vermochte, für seine Feinde zu beten, und von seiner ganzen edeln, ihn zum Muster für die Menschheit erhebenden Gesinnung, zu unserer Zeit, wo so Viele übermüthig ausrufen, die Grundprinzipien des Christenthums, ja aller Religion müssen fallen, oder sie seien bereits gefallen, während sie weder fallen können noch werden, weit größere Wirkung thun, als das Gerede von der versöhnenden Zauberkraft des Blutes, von der Höllen- und Himmelfahrt? Sollten nicht Fragen folgender Art weit eher Anklang finden: Mahnt nicht der Genius der Tugend, der sich selbst aufopfernden Menschen- oder Vaterlandsliebe, wie der Genius der Mutterliebe und so mancher andere, an den alles durchwaltenden Geist, von dem jene nur Aeußerungen, Theile, kleine Theile nur sind? Was läßt sich in dieser Beziehung ahnen, mit vollem Rechte ahnen, wenn

unsere Erde mit der unermeßlichen Zahl der Gestirne zusammengehalten wird? Und wenn auch jene Genien der Menschheit angehören, sind darum die Menschen selbst etwa Götter, und unabhängige Wesen? Ist darum nicht mehr das Geistige, Ideelle anzuerkennen und zu ehren, von dem eben jene Genien ein Ausfluß sind, das sie der Möglichkeit nach auf irgend eine Weise in sich enthielt, ehe sie der Wirklichkeit nach in einer Gattung endlicher Wesen in die Erscheinung traten? Wer wird je unterdrücken das Gefühl der Menschheit für das Alles Bindende, Ordnende, Vergeistigende? Wer ist der, der auch in Bezug auf den Anblick der uns umgebenden Natur jenem unvergleichlichen Worte Göthe's widerstände:

„Es webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar sichtbar neben dir"! —

Weg doch von den Altären, die der Wahn und Aberglaube errichtet hat, und welche die Philosophie wenigstens nicht berufen ist zu stützen, zu dem Altar der ewigen Wahrheit!

Daran knüpft sich wie von selbst jene Frage des Spinoza: „Welchen Altar baut sich der, der die Majestät der Vernunft verletzt?"

Wehe euch, ihr Schwachgläubigen, die ihr, während ihr als Glaubenshelden auftreten wollet, sattsam beweiset, daß ihr wähnet, es wäre um das Christenthum, die Religion, die Philosophie, die Wissenschaft geschehen, wenn ihr nicht alle Idole der Vorzeit mit aufnähmet und erhieltet. Wahrlich ohne diese, und somit auch ohne euch besteht Christenthum, Religion, Philosophie, Wissenschaft: denn ihr Wesen ist etwas ganz Anderes, als das, was ihr uns bietet, indem ihr dem Buchstaben huldiget, und Mischungen machet, welche ihre Unnatur genug verrathen. Ihr habt 's Wissen verlernt, und 's Glauben doch nicht recht gelernt. Ihr theologophilosophiret, aber wir erblicken darin weder Gottes- noch Welt-Weisheit. Denn diese bestehen wenigstens nicht etwa darin, daß man eine einzelne Religion in ihrer Entstellung gelten läßt, und sie mit neuen Phrasen und Beweisen zustutzt. „Es ist nicht alles gut was Priester und eines Priesters Creaturen sagen," und eben so unrühmlich, dieses zu pflegen, als wäre es für alle Zeiten bestimmt.

Die Philosophie möchte sich namentlich an Schelling mit folgenden Worten wenden: Du hast in süßer Selbsttäuschung erklärt, du fühlest dich verpflichtet, „mir, der ich der Schutzgeist deines Lebens war, nicht zu fehlen." Aber du hast mir nur zu sehr gefehlt. Wohl war ich dein Schutzgeist, so lange du warst, wozu dich die herrliche Natur und eigene Bildung machte, so lange ich dir als die ewige Kraft galt, welche allen Licht spendet, die nicht lichtscheu sind, so lange du dich rein nur dem Unendlichen zuwandtest; ja, du warst einer meiner ersten Lieblinge, als du einst in die Fußstapfen Spinoza's tratest, und begeistert die Einheit des Seienden verkündetest. Aber seit du der schlichten Auffassung der Dinge entsagt, seit du den Nischen, worein die Menschen das Göttliche gestellt haben, und ihren Verzierungen so vielen Dienst erwiesen hast, als diesem selbst, seit du dir hast einfallen lassen, das Nicht-Heilige heilig zu sprechen, und zu vergöttern, habe ich mich zurückgezogen. Meine Fittige werden nimmermehr etwas decken, dessen Anblick und Name Widerwillen erregt, wie ganz besonders das, was sich Satanologie nennt. Glaubst du nicht, daß jener Name unter Hunderten neun und neunzig unwillkürlich an das Wort mahnt: *ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ!* wie an das: „Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen." Ueberlaß doch den Satan, Diabolos, Beelzebub, Antichrist der Finsterniß, die sie erzeugt hat, und verliere nicht Worte an das Höllenreich und seine Larven. Willst du das Böse behandeln, wohlan, so thue es, ohne den Bösen herbeizurufen, den Schalk; mühe dich auch nicht ab, das Böse zur Potenz zu erheben. Dein hoher Beruf ist, die Netze des Truges, des Wahnes, der Verblendung zu zerreißen, Andern das ekle Geschäft überlassend, die Maschen derselben mühsam zusammenzuhalten. Ich bin gewiß, daß du ihre Plane nicht begünstigen willst, aber wirke ihnen so offen entgegen, als alle Wahrheitsfreunde es von jeher gethan, als es auch Christus gethan, und eben dadurch sich als Sohn des lebendigen Gottes, als das Organ der ewigen Wahrheit beurkundet hat. Es ist nicht Sache des Weisen, um die Gunst derer zu buhlen, welche an Worten hängen, und ihnen zu Liebe wieder mit Worten ein System zu bereiten. — Wage es

wenigstens nicht, Jünglinge, welche freien Gebrauch von der Vernunft machen wollen, davon zurückzuschrecken, und ihnen denselben auf irgend eine Weise zu verkümmern: denn du vermöchtest durch nichts ihnen jene höchste Himmelsgabe zu ersetzen. Wie gefährlich ist für Viele die Bezeichnung: Negative Philosophie = Vernunftphilosophie. — Könnte sich dein ehemaliger Gegner Jacobi, wofern er wieder erstände, vom Erstaunen erholen, wenn er, der stets nur Verehrung der moralischen Würde und Hoheit des Stifters unserer Religion forderte, dich eine Christologie mit allen jenen Zuthaten, deren oben gedacht worden ist, vortragen hörte, und die Schlagwörter „Versöhnung, Rechtfertigung" u. s. w. vernähme? Und meinst du, daß unter den Lebenden nicht die Meisten dieses Staunen theilen, während es nur bei Wenigen in Bewunderung übergeht? — Berede dich doch nimmermehr, von der „Metropole der deutschen Philosophie" aus eine „entscheidende Wirkung" hervorzubringen, so lange du nicht mehr wie einst das All, sondern das Alles verherrlichst, so lange du nicht mehr die **nature divinisée** *), wie Frau von Staël sagte, allein erhebst, sondern die Vergötterung der Unnatur, geschehe es auch unter noch so einschmeichelnder Form, hinzufügst. — Solltest du aber den freien Aufschwung des Geistes zu dem Einen, dem Allumfassenden, als sei dieses an sich für den Frommen ungenügend, durch Warnung vor dem Nihilismus zu hemmen suchen, so werden die der Vernunft Vertrauenden also dir antworten: Der eigentliche Nihilismus, das unselige Streben, das an sich Eitle, Leere, Hohle, das zu der Religion hinzugedichtet worden ist, das baare Nichts für immer geltend zu machen, ist es, was unsern Nihilismus hervorruft; dieser ist gegründet auf die heilige Scheu, das zu religiöser Wahrheit zu stempeln, was das Gepräge verjährten Irrthums und verschleppten Wahnes an sich trägt, und das Ungöttliche zum Göttlichen zu erheben; er ist gegründet auf die ächte Pietät gegen das

*) In Bezug auf das Denken sagt sie: **(si) penser est, comme le dit *Spinosa*, s'identifier avec la nature par l'intelligence, et devenir un avec elle.**

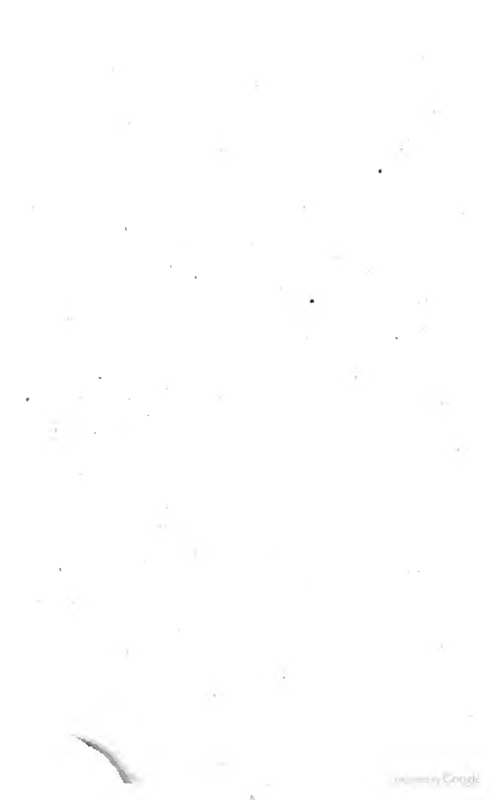
Ewige, welche das Fabel= und Sagenhafte zurückweist, und alles negirt, was des Höchsten unwürdig ist. So erzittern wir nicht vor dem Namen Nihilisten, womit ihr uns niederzuschmettern wähnet. Das Nihil, das ihr neben der Gottheit angebetet wissen wollet, wird von uns schonungslos annihilirt. Keine Machtsprüche, keine Schlagtitel werden uns zurückhalten, ihr allein zu dienen.

(Alles Gesagte gilt nicht der Person, sondern rein nur der Lehre, und auch dieser bloß, wofern sie in den oben bezeichneten Quellen richtig angegeben ist. — — — Magis amica veritas. — Unser Athem ist die Freiheit. — Die Philosophie darf nicht zum Schemen werden.)

---

Wie wohlthätig ist doch der Aufblick von dem nichts als Variationen aufweisenden, sich mit allen Lieblingsmeinungen der Menschen sanft abfindenden, durch Mythen eingewiegten Kathederlehrer — zu dem Weisen, der sich selbst immer gleich blieb, der keine Schonung gegen den Wahn bewies, der „unice securus“ dachte und lebte, und den Steffens durch das treffliche Wort verherrlicht hat: „Nur derjenige, der sich selbst auf eine ewige Weise Genüge leistet, ist frei. Gelingt es dir, an seinem Leben Theil zu nehmen, dann erst magst du auch selbst frei sein, wie er.“ (Steffens, Was ich erlebte. Dritter Band. S. 283.)

# Hegel's Philosophie.



Der Hegelianismus drehet sich um folgende Hauptsätze:

Das Absolute ist seinem Wesen nach ideell*) oder denkend; es findet darin ein ewiger Prozeß, eine ewige Bewegung Statt, wonach es sich zunächst selbst entäußert, in der Form des äußerlichen Daseins darstellt, in ein Anderes, die Natur, umschlägt, sodann aber aus diesem Anderssein wieder in sich selbst zurückschlägt, zu sich selbst zurückkehrt, sich im menschlichen Geiste völlig manifestirt.

Da das Absolute ideell oder Idee ist, kann man folglich sagen: Die Philosophie ist die Wissenschaft der Idee; und die Idee wird in dreifacher Beziehung aufgefaßt:

1) als Idee an sich, als reine logische Idee;
2) als Idee in ihrem Anderssein, ihrer Aeußerlichkeit, als Natur;
3) als die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrende Idee, der menschliche Geist.

Daraus ergibt sich die Eintheilung der Philosophie in

Logik;
Naturphilosophie;
Geistesphilosophie.

Der Inhalt der Logik ist das Absolute, Göttliche an sich, wie es, nach popularem Ausdrucke, „vor der Erschaffung der Welt" war; dies schließt in sich, daß im Allgemeinen sein Wesen, seine Actuosität, sein Streben nach Schaffen, der in demselben vor sich

---

*) Hegel unterscheidet zwischen ideell und ideal; das erstere bezieht sich auf alles Geistige, das letztere auf das Schöne. S. Logik I. S. 164. (Zudem bedeutet ideell bisweilen, was bloß in der Idee, in Gedanken existirt, wie wenn es heißt: „das Verstandes-Unendliche, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ist ein unwahres, ein ideelles." Encykl. S. 109.)

gehende Prozeß, vermöge dessen alles, was der Möglichkeit nach in ihm liegt, verwirklicht werden soll, berücksichtigt werde.

Ein alles umfassender Satz ist folgender: „Gott ist die Bewegung des Subjects (des Geistes) von sich aus auf sich zurück.“ *)

Ehe wir die einzelnen Theile der Philosophie, die eben angeführt worden sind, durchgehen, wollen wir das Nämliche, was hier schematisch vorgelegt wurde, ausführlicher behandeln, mit steter Berücksichtigung der Terminologie des Hegel'schen Systems.

Idee und Ideelles sind die einzigen Ausdrücke, welche bis dahin für die Bezeichnung des Urprincips gebraucht worden sind, allein es kommen daneben alle Wörter, welche sich auf das Geistige beziehen, vor, zunächst die verwandte Benennung Begriff, sodann: Denken, Geist, Vernunft. Es muß uns also Alles daran gelegen sein, zu wissen, wie diese Ausdrücke genommen werden.

Wie schon bei Schelling die Thätigkeit über das Festbestehende gesetzt, und dieses gleichsam als ein Erstarrtes erklärt wurde, so ist bei Hegel die Actuosität, die absolute Bewegung, der Verlauf, der Prozeß ebenfalls das, was überall vorangesetzt wird; wie sich außerdem bei Schelling, ungeachtet der Identität des Realen und Idealen, doch in den Behauptungen über das Subject-Object, über die Ideen und die ideelle Welt u. s. f. die Superiorität, der Vorrang des Idealen hervorthat, so ist bei Hegel das ideelle Wirken, die Geistigkeit das Erste, ja in der Weise, daß das Reale zuerst gleichsam ignorirt zu werden scheint. Es frägt sich nun, ob das Ideelle, da vom Reellen zunächst geschwiegen wird, und ausschließlich von Geist, Vernunft u. s. w. die Rede ist, das Einzige sei. Bei genauer Prüfung zeigt sich, daß ein Ideelles geltend gemacht wird, das zugleich ein Reelles an sich hat, oder eine sich in der Realität oder Ausdehnung nothwendig darstellende Idealität; Innerlichkeit und Aeußerlichkeit sind unzertrennlich; Denken und Sein, Begriff und Wesen werden als einander entsprechend, als aufs innigste verwebt, als Eines ausdrückend betrachtet. Alle jene Ausdrücke, welche gewöhnlich einzig auf das Nichtsinnliche, Subjective

*) Hegel's Werke, Bd. XII. S. 13.

bezogen werden, sind im Hegel'schen Systeme in einem weitern Sinne genommen, so nämlich, daß zugleich die sinnliche, objective Seite mit bedacht ist.

Der Begriff ist theils als subjectiver, theils als objectiver zu fassen. In der ersten Bedeutung bezeichnet er, der gewöhnlichen Erklärung gemäß, eine allgemeine Vorstellung, in der zweiten aber das die besondern Dinge in sich Begreifende, wie begreifen bald vorstellen, bald real in sich fassen bedeutet. (Wir werden später sehen, wie auch Urtheil und Schluß eben so nicht nur eine subjective, sondern auch eine objective Bedeutung erhalten.) — In beiden Beziehungen läßt sich nochmals unterscheiden, ob der höchste Gattungsbegriff, oder unter demselben stehende Gattungsbegriffe gemeint seien. Jener läßt sich der absolute Begriff nennen, und schließt Alles in sich. Bei diesen kommt der ganze Umfang der eine Gattung ausmachenden Gegenstände, sowohl der bereits gegebenen, als der noch möglichen, mit dem Inhalte der Vorstellung, nach welcher die ihr entsprechenden Objecte sich gestalteten, und welche die Menschheit in sich aufzunehmen vermag, völlig überein: das Wesen, die Natur, die Sächlichkeit, und hinwieder der Begriff machen Eines und dasselbe aus. „Wenn wir von den Dingen sprechen wollen, so nennen wir die Natur oder das Wesen derselben ihren Begriff." — „Die Natur, das eigenthümliche Wesen, das wahrhaft Bleibende und Substantielle bei der Manigfaltigkeit und Zufälligkeit des Erscheinens und der vorübergehenden Aeußerung ist der Begriff der Sache, das in ihr selbst Allgemeine." — Das ideelle, das beseelende Element wird besonders durch folgende Stellen (aus der zweiten Vorrede zur Logik) bezeichnet. „Aber diese Gedanken aller natürlichen und geistigen Dinge, selbst der substantielle Inhalt, sind noch ein solcher, der vielfache Bestimmtheiten enthält, und noch den Unterschied einer Seele und eines Leibes, des Begriffs und einer relativen Realität an ihm hat; die tiefere Grundlage ist die Seele für sich, der reine Begriff, der das Innerste der Gegenstände, ihr einfacher Lebenspuls, wie selbst des subjectiven Denkens derselben ist. Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt

und wirkt, zum Bewußtsein zu bringen, dies ist die Aufgabe." — „Der Begriff selbst wird nicht sinnlich angeschaut oder vorgestellt; er ist nur Gegenstand, Product und Inhalt des Denkens, und die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen was ist, die Wahrheit dessen was den Namen der Dinge führt. Am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll."

Der Gegensatz von einem subjectiv für sich Seienden, und einem zweiten solchen Seienden, einem Objectiven, ist als aufgehoben anzusehen, und das Sein als reiner Begriff an sich selbst, und der reine Begriff als das wahrhafte Sein erkannt.*) Das subjective Denken entspricht dem objectiven Sein; der subjective Begriff dem objectiven Wesen der Dinge. Es ist überall nur der Begriff zu beachten, wie er vorangeht als Norm für die einzelnen Erscheinungen, wie er ihre innerste Natur ausmacht, und wie er auch in dem menschlichen Bewußtsein auftritt. Das Denken, Begreifen ist als ein Akt unserer Geistesthätigkeit zu betrachten, welcher einer analogen außer uns vorhandenen absoluten ideellen Thätigkeit entspricht, welche sich durch die Dinge hindurch gleichsam als ihr Kern manifestirt. Die geistige Urthätigkeit, welche sich in der Erscheinungswelt kundgibt, der Typus der Gattungen und Arten spiegelt sich, so wie sie sind, in uns ab.

Von der Idee heißt es ebenfalls: „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffes und der Objectivität; ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt, und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält." (Encykl. S. 195.)

Die Vernunft wird wiederum definirt als „die einfache Identität der Subjectivität des Begriffes und seiner Objectivität und Allgemeinheit." Sie ist nicht etwa bloß ein Vermögen unsers

*) Logik. I. S. 50.

Geistes, sondern auch die Urkraft, die sich besonderte, Objecte sich gegenüberstellte, in diesen aber ihre Subjectivität zu bewahren wußte.

Eben so ist der Geist „das Gewußte und sich Wissende"; „das allgemeine substantielle Selbstbewußtsein." Der absolute Geist umfaßt alles geistige Leben der denkenden Individuen als Einheit gedacht, und ist das in der Menschheit sich seiner selbst bewußt gewordene ideelle Princip.

Auf den innigen Zusammenhang des Denkens und des Seins, wonach sie sich völlig entsprechen, ja sich einigen, gründet sich auch der Satz, der aus dem Zusammenhange herausgerissen parador klingt, und vielfach angegriffen worden ist: Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig.*)

Obgleich also Hegel sein Princip stets durch Ausdrücke bezeichnet, welche Geistigkeit ausdrücken, und sich über Philosophen, welche dem Realen gleiche Rechnung tragen, weit erhebt, läßt er sich denn doch nichts angelegener sein, als zu behaupten, er lehre unbedingte Einheit der Subjectivität und Objectivität, er anerkenne kein Subjectives, welches rein nur Subjectives sei, das Urprincip gelte ihm als Subject-Object, er nehme keine Innerlichkeit an, zu der nicht wesentlich Aeußerlichkeit gehöre. Er sagt in der Recension der Schrift: „Ueber Hegel's Lehre, oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus": „Es heißt in der Phänomenologie: „„die Gestalt der Religion enthält nicht die Gestalt des Geistes, wie er als vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Dasein freier Gedanke ist, sondern sie ist das im Denken erhaltene Dasein, sowie ein Gedachtes, das sich da ist."" Also der Gegenstand in der Religion ist weder das Dasein abstrahirt vom Denken (die Natur als die Idee in der einseitigen Form des Daseins), noch der Gedanke abstrahirt vom Dasein (der Geist als die Idee in der einseitigen Form des Denkens, also der endliche Geist, oder das Denken abstract überhaupt, was gleichfalls endliches Denken ist), sondern Dasein, welches Denken, und Denken, welches Dasein ist." Es ist merkwürdig zu sehen, wie im Anfange dieser

*) Vergl. Strauß gegen Menzel.

Stelle geradehin von zwei Gestalten des Geistes die Rede ist, ganz entsprechend der Aeußerung, es gebe sowohl einen ideellen, als auch reellen Inhalt der Idee.

Auf ähnliche Weise äußern sich die Hegelianer. So bemerkt Strauß gegen Menzel: „Wer Hegel's Logik gelesen hat, der weiß, daß sie nicht auf die Seite des Geistes, im Gegensatze zur Natur, gehört, sondern eben nur die Exposition jenes Schelling'schen Indifferenzpunktes zwischen beiden ist. Die Identität von Subject und Object, welche Schelling als intellectuelle Anschauung nur postulirte, hat Hegel in seiner Phänomenologie und Logik deducirt und explicirt. Die Logik gibt die Kategorien und Begriffe nur in der indifferenten Form, wie sie das Innerste sowohl des natürlichen als des geistigen Lebens ausmachen, oder sie entwickelt das Wesen Gottes, wie es vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes, rein in sich selbst betrachtet, ist." — Gleichermaßen macht Michelet Schelling folgenden Vorwurf: „Schelling vergißt, daß der göttliche Gedanke, das ist eben der logische Begriff, das Lebendige und Wirkliche selber ist."

Man wird hier unwillkürlich an Hegel's Aeußerung über das Meinen erinnert: „Die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte." Denn wer vermuthete leicht gleich anfangs bei dem feierlichen, auch auf die Uebereinstimmung mit dem Christenthum sich stützenden, Gerede von Geist und nichts als Geist, daß denn doch nicht lauter Geist gemeint sei, daß das objective, reale Moment so gut als in andern pantheistischen Systemen mit aufgenommen werde? Wer dachte daran, daß allen den Wörtern, die einen entschiedenen Gegensatz gegen das Ausgedehnte, das Körperliche bilden, und nichts als Geistigkeit bezeichnen, eine Nebenbedeutung beigelegt werde, welche sich auf jenes selbst mit bezieht? oder daß das Objective sich, man weiß nicht recht wie, neben dem Subjectiven einfinde? Andere Philosophen sahen, wie der jüngere Fichte sagt, die „radikale Unangemessenheit" einer solchen Bezeichnungsweise ein, und sie hätten sich gescheut, von Denken, Vernunft u. s. f. zu sprechen, mit der Forderung, daß die Begriffe dieser Wörter auch ihr Gegentheil friedlich in ihren Schooß aufnehmen sollen.

**Mag Hegel immerhin, indem er das Absolute Subject nennt, und vom Objectiven meistens schweigt, selbstgefällig sich, mit Rücksicht auf Schelling, so vernehmen lassen:** „Der Ausdruck der Einheit des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens u. s. f. hat das Ungeschickte, daß Object und Subject u. s. f. das bedeuten, was sie außer ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt;" *) so werden Andere es eben so ungeschickt finden, wenn zwar das Subject an die Spitze gestellt wird, dieses dann aber das Objective als Complement erhält.

Wenn schon Hegel aus seinem Verfahren einige Vortheile zieht, so ist es ihm hinwieder in andern Beziehungen nachtheilig. Namentlich fällt ihm Mangel an Bestimmtheit in Rücksicht auf die wichtigste Frage nach dem Verhältnisse des Reellen zum Ideellen zur Last. Bald stützt er sich, wie wir bereits sahen, besonders wenn etwa Verwunderung darüber geäußert wurde, wie denn aus der Idee, dem Denken, dem Geiste, das Entgegengesetzte, die Ausdehnung, das Sein, das Körperliche hervorgegangen sei, darauf, sein Princip habe eben so gut einen reellen als einen ideellen Inhalt, es sei nie und nirgends von einem Denken ohne Sein oder Dasein, einem Subjectiven, dem nicht ein Objectives gegenüberstehe, u. s. w. die Rede. Bald aber verherrlicht er das Geistige so, daß das Nicht-Geistige davor gleichsam verschwindet, Jeder indessen, der sich durch diese Schilderungen nicht blenden läßt, gestehen muß, daß Vieles nur bildlich gemeint sein kann, oder nur bis auf einen gewissen Grad gilt, und über dem oft nicht erwähnten und doch supponirten, oft auch genannten, aber dem Subjectiven unendlich nachgesetzten Objectiven immer ein gewisses Helldunkel schwebt. Neben den Aeußerungen über das Zusammengehören der Sub- und Objectivität, und der Erklärung, daß der Gedanke des reinen (bestimmungslosen) Seins eben so sehr reines Sein als reiner Gedanke ist, kommen Stellen folgender Art vor: „Die absolute Freiheit der Idee ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches

*) Phänomenologie, S. 30.

Erkennen dieselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee, als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen." *) — „Dieses Entlassen seiner (des Begriffes) aus der Form seiner selbst in die Gegensätze der sinnlichen Unmittelbarkeit ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich." **) „Das Werden setzt ein Sein, ein Insichbestehen voraus, das der Geist nur als Raum anzuschauen vermag."

Alle jene Ausdrücke: sich entschließen, anschauen, Freiheit u. s. f. sind unverkennbar nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen; denn Hegel's Urwesen besitzt nicht Selbstbewußtsein in der gewöhnlichen Bedeutung. So aber ist es gewiß erlaubt zu sagen: man weiß nie recht, wenn von Geistigkeit die Rede ist, wie weit das rein Geistige geht, und wie das nicht rein Geistige sich darein verläuft.

So viel läßt sich einzig ausmachen: das Ideelle herrscht entschieden vor; die Idee ist das Erste und das Letzte: sie ist das Wesentliche, das Bestimmende, sich auf jede Weise Manifestirende, immer siegreich Hervortretende; das Reale ist eine Hülle der Idealität, und ihr Ausdruck. — Wenn schon Alles a priori hergeleitet wird, so kann man sich doch nicht verhehlen, daß es im Grunde auf folgendem Schlusse a posteriori beruhet: Weil im Menschen der Geist das ist, was seinen höchsten Vorzug ausmacht, so muß auch Geistiges, auf welche Weise es immer sei, das Wesenhafte ausmachen, es muß ihm durchaus das Primat zuertheilt werden. — Hegel erklärt sich daher gegen die von Schelling aufgestellte Identität des Realen und Idealen also:

„Weil die Idee a. Prozeß ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins u. s. f. falsch; denn die Einheit drückt abstracte, ruhig beharrende Identität aus. Wie sie b. Subjectivität ist, ist

*) Encyklopädie, S. 214.

**) Phänomenologie, S. 763.

jener Ausdruck eben so falsch; denn jene Einheit drückt das An-sich, das Substantielle der wahrhaften Einheit aus: das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur neutralisirt, so das Subjective mit dem Objectiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche eben so sehr über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität. Die Einheit der Idee ist Subjectivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjectivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjectivität, von dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urtheilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist." *)

Hier tritt das Uebergreifen, das Uebergewicht des ideellen Momentes sehr stark hervor, zugleich aber deutet das Ende der Stelle hinlänglich darauf hin, daß unter dem Subjectiven in seiner ursprünglichen Haltung etwas Anderes gemeint sei, als unter dem, was wir in Bezug auf uns so nennen. Und was hier, im Gegensatze gegen Schelling's Lehre, behauptet worden ist, wiederholt sich vielfach in Hegel's Werken. Ueberall tritt uns die Subjectivität, Geistigkeit als das Ueberwiegende entgegen, aber nirgends wird darüber genügender Aufschluß ertheilt, was das Urseiende an sich sei, und wie sich das Reale zum Ideellen verhalte. Daher die manigfaltigsten Deutungen des Systems, indem die Einen darin nicht nur das Vorwalten und die Alleinherrschaft des Denkens, sondern auch ein Entstehen des Objectiven aus dem Subjectiven zu finden glauben, Andere behaupten, die Bewegung, Spannung, der Prozeß sei das Primitive, ohne ein Substantielles, ein Substrat, noch Andere ein Substantielles annehmen, welches neben dem Idealen, im gewöhnlichen Sinne genommen, auch ein Reales enthalte, doch so, daß das Ideale dominire. Für die erste Ansicht scheinen die stets wiederkehrenden Formeln zu zeugen: die Idee entfremdet sich, entäußert sich, entläßt die Natur aus sich,

*) Encyklopädie, S. 199.

schlägt in die Natur um; das Subject setzt sich ein Object entgegen; die Natur ist die Idee in ihrem Anderssein u. s. w. Alle diese Ausdrücke scheinen auf eine Entstehungsweise, ein Hervorgehen des Realen aus dem Ideellen hinzuweisen. Aber der Begriff der Schöpfung fällt in diesem Systeme, wie in jedem andern pantheistischen, ganz weg; an ein eigentliches Entstehen oder Werden des Realen ist gar nicht zu denken. Und Natur bezeichnet das sich ordnende All. Die zweite Ansicht — welche besonders folgende Worte von Chalybäus ausdrücken: „ein Weltgebäude, was aus lauter gegenseitigen Verhältnissen, Spannungen, Bestimmungen besteht, ohne ein Etwas, das sich spannt, bestimmt! denn das Hegel'sche Etwas, obschon es etwas Solides zu bedeuten scheint, ist dennoch auch nur ein mit Nichts gefüllter Ballon" — verflüchtigt denn doch Alles auf eine Schwindel erregende Weise; und daß Hegel das Substantielle anerkannt habe, geht aus vielen Stellen, z. B. folgender, sattsam hervor: „Die Idee ist als solche zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz; ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subject, und so als Geist ist." Die dritte Ansicht, welche mit dem bereits früher Erwähnten zusammenstimmt, ist ohne Zweifel die richtige, wenn sie schon von der Form, in welche Alles eingepaßt ist, abzuweichen scheint. Hegel hat sich die Freiheit genommen, in das Ideelle selbst das Reelle aufzunehmen; indem er nur von dem Ideellen spricht, denkt er an das Real-Ideale; er gibt gar keine Trennung von dem Geistigen und Körperlichen zu; dies ist ein bloßer Gegensatz, welchen unser Verstand macht; in der Wirklichkeit macht beides innig Eins aus; weil aber die Geistigkeit das Bedeutsamste, das eigentlich Wesentliche ist, läßt sich das Seiende überhaupt als Ideelles oder Idee bezeichnen. Idealität und Realität, Subjectivität und Objectivität, Innerlichkeit und Aeußerlichkeit sind correlate Begriffe, von denen der eine ohne den andern gar nicht gedenkbar ist. Der Charakter des Systems ist absoluter Idealismus, in sofern das Geistige übergreift, aber dieses Uebergreifen setzt ja selbst etwas mit ihm Verbundenes voraus, und wenn statt des absoluten Idealismus der Ausdruck Monismus des Gedankens oder Denkens gebraucht wird, so ist dabei

wieder nur dieses Uebergewicht des geistigen Momentes zu berücksichtigen, und daran zu erinnern, wie alle jene Ausdrücke: Begriff, Idee, Geist, Vernunft, also auch Gedanke neben der subjectiven eine objective Bedeutung haben. Damit hängt aufs innigste die stets wiederkehrende Behauptung zusammen, daß die Idee wesentlich concret sei. Die entscheidendste Aeußerung Hegel's über die Einheit dessen, was sonst einander contradictorisch entgegengesetzt wird, wie namentlich des Geistigen und Nichtgeistigen, ist folgende: „Die Idee kann als die Vernunft, ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann, gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind." „Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich widersprechend aufzuzeigen. Dies kann ihm eben so heimgegeben werden, oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht so leicht, wie die seinige ist. Wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche, weil z. B. das Subjective nur subjectiv, und das Objective demselben vielmehr entgegengesetzt, das Sein etwas ganz anderes als der Begriff, und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne, eben so das Endliche nur endlich und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sei, und sofort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjective, das nur subjectiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich sein soll u. s. f., keine Wahrheit hat, sich widerspricht, und in sein Gegentheil übergeht, womit dies Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme, als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart." *)

*) Encyklopädie, §. 214.

Hieraus geht aufs deutlichste hervor, daß Hegel es für eine beschränkte Verstandesansicht erklärt, wenn man Unendliches und Endliches, Ideelles und Reelles absondert, und daß er es als höchste Aeußerung der Vernunft ansieht, wenn ihre Einheit und Zusammengehörigkeit anerkannt wird. Man darf sich daher, wenn auch etwa von dem Setzen, Gegenüberstellen des Realen u. dgl. die Rede ist, oder wenn es heißt: die Idee ist der freie, sich selbst zur Realität bestimmende Begriff, nicht irre machen lassen, noch ein förmliches Entstehen, Werden der Realwelt annehmen, hat ja doch auch Schelling so oft davon gesprochen, wie das Subject ein Object setze. Wird eben so der Bewegung aus dem Subjectiven ins Objective gedacht, so ist dabei einzig an die Priorität des Geistigen (ohne ein Vorhergehen der Zeit nach) zu denken. Werden sogar Versuche gemacht, das Denken als vor dem Sein vorausgehend darzustellen, und den Begriff der Möglichkeit für sich allein festzuhalten, so ist dennoch augenscheinlich, daß festgesetzt wird, das Sein sei in und mit dem Denken gegeben, *) es sei, wie es oben lautete, keine Möglichkeit, die nicht ihre Wirklichkeit an ihr selbst habe, das Objective hänge dem Subjectiven an. Und erwägt man, daß das Denken selbst nur ein potentielles, implicites ist, so überzeugt man sich um so mehr, wie Idealität und Realität durchaus eine Einheit bilden. Wer den Gang betrachtet, den Hegel in der Logik eingeschlagen hat, findet namentlich darin, daß vom Sein in seiner völligen Unbestimmtheit ausgegangen wird, ein starkes Belege dafür, daß sein Princip wie Ideelles, so auch Reelles in sich schließt.

Wohl kommen uns sogar die Worte entgegen: „Das Erzeugen der Welt als eines von dem Geist gesetzten" (Encyklopädie, S. 362.); allein auch diese werden uns nicht irre machen. Es lohnt sich nicht einmal der Mühe, die Unstatthaftigkeit der Schöpfung aus Nichts, und die daraus herfließende Consequenz, daß das Reelle gleich ewig sei wie das Ideelle, wenn auch durch dieses bestimmt,

*) „Das speculative Wissen weiß Gott als Denken oder reines Wesen, und dieses Denken als Sein und Dasein." Phänomenol., S. 552.

darzuthun; wir dürfen nur das ins Auge fassen, was Hegel selbst über die Scheidewand bemerkt, welche vom Dualismus zwischen Gott und Welt aufgeführt wurde. Wenn er in unzähligen Beziehungen das trennende, spaltende Verfahren des Verstandes tadelt, so wirft er ihm namentlich hierbei vor, daß er die höchste Einheit zerlegt, und Gegensätze, die nie und nirgends waren, selbst geschaffen, und sich, um mich so auszudrücken, zum Schöpfer der Schöpfung aufgeworfen habe. *)

Das Bisherige findet seine Bestätigung vorzüglich in Hegel's Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes. „Gott ist in seinem Wesen Gedanke, Denken selbst, wie auch weiter seine Vorstellung und Gestaltung, sowie die Gestalt und Weise der Religion als Empfinden, Anschauen, Glauben u. s. f. bestimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts als eben jenes Innerste für sich zum Bewußtsein bringen, jenen denkenden Puls denkend zu erfassen. Das Erkennen mag hierin einseitig sein, und zur Religion noch mehr und wesentlich Empfindung, Anschauen, Glauben gehören, so wie zu Gott noch weiter als sein denkender und gedachter Begriff, aber dieses Innerste ist darin vorhanden, und von diesem zu wissen heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in seiner wesentlichen Bestimmtheit wissen.**) (Wenn Gott als Denkendes, als Denken, Gedanke, Begriff bezeichnet wird, so geschieht dies nur, um das eigentliche Wesen, den Grundcharakter hervorzuheben; es wird nicht ausgeschlossen, daß mehr und Anderes zu ihm gehöre — das göttliche Denken ist dem Pulse zu vergleichen; es pulsirt in dem All — wir fassen die Innerlichkeit oder das Innerste auf, wobei Aeußerlichkeit, Aeußeres vorausgesetzt wird.) — „Man muß erkennen, daß die Materie, die man so auf der einen Seite hat, selbst zur andern Seite, der Form gehört. Die Thätigkeit Gottes selbst, die einfache Einheit mit sich ist die Materie, das Bestehen überhaupt; die Form ist die Veränderung. Aber das Eine ist nicht ohne das Andere, sie

*) Vgl. Chalybäus, S. 308.

**) Hegel's Werke, Bd. XII. S. 420.

sind vielmehr beide dasselbe." *) — „Die Wahrheit ist in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr selbst ist, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch sich selbst Zwecke vollbringt, das ist die unendliche Thätigkeit des Zweckes. Der Zweck vollbringt sich, durch seine eigene Thätigkeit realisirt er sich, schließt sich so mit sich zusammen. — Der Zweck ist nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, so wie die Realität identisch sind mit dem Zwecke: so ist der Zweck vorhanden als an ihm selbst die Realität habend, und er ist nicht etwas Subjectives, Einseitiges." **) — „Das Organische ist an ihm selbst das Zweckmäßige, ein an ihm Unendliches, es ist in sich zurückkehrender Zweck. — Das Organische ist sich das Erste; das Unorganische hat nur den Schein des Seins an ihm." ***) — „Subject ist das Organische; das Andere erscheint als Object, verwandelt sich aber dazu, das Prädicat des Organischen zu sein, ihm zu eigen gesetzt zu werden." †) — „Der Begriff, und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst, der Begriff Gottes, ist für sich zu nehmen, und dieser Begriff enthält das Sein als eine Bestimmtheit, Sein ist eine Bestimmtheit des Begriffs. — Der Begriff ist dies Allgemeine, welches sich bestimmt, besondert." ††)

„Der Begriff ist diese Totalität (des Denkens und des Seins), die Bewegung, der Prozeß, sich zu objectiviren. Der Begriff als solcher, verschieden vom Sein, ist ein bloß Subjectives; das ist ein Mangel. Der Begriff ist aber das Tiefste, Höchste; aller Begriff ist dies, diesen Mangel seiner Subjectivität, diese Verschiedenheit vom Sein aufzuheben, sich zu objectiviren; es ist selbst das Thun, sich als setzend objectiv hervorzubringen." †††) (Der Begriff, das Denken, das Subjective

---

*) Ebendaselbst S. 453.
**) S. 456.
***) S. 461.
†) S. 462.
††) S. 473.
†††) S. 474.

sind für sich allein mangelhaft, unvollständig; sie erhalten ihre volle Bedeutung erst durch die Aufhebung ihrer Verschiedenheit vom Sein, vom Objectiven, Realen; nur Subjectivität und Objectivität zusammen bilden ein Ganzes. Es muß aber vom Subjectiven als dem bedeutendern Momente ausgegangen, und Alles auf dasselbe zurückbezogen werden, wenn ihm schon die Einseitigkeit abzustreifen ist.) — „Dem Anselmus (Urheber des ontologischen Beweises) ist das Gewöhnliche entgegnet worden. Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Sein ist die Leiblichkeit. Der Mensch ist sterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können sich scheiden. Da ist diese Trennung; aber im reinen Begriff ist diese Untrennbarkeit." *) (In dem Absoluten ist Idealität und Realität, Geist und Ausdehnung untrennbar.) — „Das Endliche ist das, dessen Dasein dem Begriffe nicht entspricht: die Gattung ist realisirt in den daseienden Individuen, aber diese sind vergänglich, die Gattung ist das Allgemeine für sich, da entspricht das Dasein nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in sich bestimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entsprechen — dies ist die Idee, Einheit des Subjects und Objects." **) (Hier ist deutlich ausgesprochen, daß die Idee nicht nur Subjectives ist, sondern daß sie auch das Objective umfaßt.) Eben so heißt es gleich nachher: „Es soll nichts zu dem Begriff hinzukommen, sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjectives, nicht die Idee ist." — „Der Verstand hält Sein und Begriff streng aus einander, jedes als identisch mit sich; aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Sein ein Einseitiges und Unwahres, und eben so das Sein, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Sein. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben. — Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist überhaupt eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Sein für sich und der Begriff für

*) Ebendaselbst S. 476.

**) S. 479. — Vgl. 174. „So ist das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität."

sich Einseitige sind.“ — „Der Begriff hat das Sein an ihm selbst, er ist selbst dies, seine Einseitigkeit aufzuheben; es ist bloße Meinung, wenn man das Sein vom Begriff entfernt zu haben glaubt. — Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Sein in sich, nicht nur wir sehen dies ein, sondern er ist auch für sich das Sein; er hebt selbst seine Subjectivität auf und objectivirt sich. Der Mensch realisirt seine Zwecke, d. h. was erst nur Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seienden gemacht: der Begriff ist ewig diese Thätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen. — Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objectivirt, sich zur Realität macht, und so ist er die Wahrheit, Einheit des Subjects und Objects. Gott ist ein unsterblich Lebendiges, sagt Plato, dessen Leib und Seele in Einem gesetzt sind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren stehen.“ *) — „Hier ist nicht von einem Zukommen (Hinzukommen) des Seins zu dem Begriffe die Rede, oder bloß von einer Einheit des Begriffs und des Seins (dergleichen sind schiefe Ausdrücke): die Einheit ist nur so zu fassen, daß auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, daß sie aber die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die concrete Vorstellung Gottes als des Geistes. — In der christlichen Religion wird es gewußt, daß Gott sich geoffenbart hat, und Gott ist gerade dieses: sich zu offenbaren; offenbaren ist sich unterscheiden; das Offenbarte ist eben dieses, daß Gott der offenbare ist.“

Nehmen wir noch eine Stelle hinzu, welche besonders den Begriff der Schöpfung betrifft. „Gott ist Thätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Thätigkeit; es ist die Grundbestimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorstellung Gottes, Er Selbst zu sein, als Vermittelung Seiner mit sich. Wenn Gott nur als Schöpfer bestimmt wird, so wird seine Thätigkeit nur als hinausgehende, sich aus sich selbst expandirende, als anschauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr

*) Ebendaselbst S. 481.

zu sich selbst. Das Product ist ein Anderes als Er, es ist die Welt. Das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde sogleich den Sinn mit sich führen, daß Gott vermittelst der Welt sein sollte; doch würde man wenigstens mit Recht sagen können, daß er nur vermittelst der Welt, vermittelst des Geschöpfs, Schöpfer sei. Allein dies wäre bloß das Leere einer Tautologie, indem die Bestimmung „Geschöpf“ in der ersten, dem „Schöpfer“ unmittelbar selbst liegt; andern Theils aber bleibt das Geschöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denselben, in der Vorstellung stehen, so daß er jenseits seiner Welt, ohne sie an und für sich ist. Aber im Christenthum am wenigsten haben wir Gott nur als schöpferische Thätigkeit, nicht als Geist zu wissen; dieser Religion ist vielmehr das explicite Bewußtsein, daß Gott Geist ist, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für sich ist, sich als zum Andern Seiner..., zu sich selbst, daß er sich in ihm selbst als Liebe verhält, wesentlich als diese Vermittelung mit sich ist. Gott ist wohl Schöpfer der Welt, und so hinreichend bestimmt; aber Gott mehr als dies, der wahre Gott ist, daß er die Vermittelung Seiner mit Sich Selbst, diese Liebe ist.“ *) (Hier blickt die pantheistische Ansicht und die Lehre von der Immanenz durch, wenn schon diese Namen vermieden, und dagegen Beziehungen auf das Christenthum herbeigezogen werden.)

Uebrigens nöthigt uns die mehrmals **) vorkommende Phrase: „Sein ist eine so arme Bestimmung, daß sie dem Begriffe unmittelbar zukommt,“ ein unwillkürliches Lächeln ab.

Wir werden also Hegel's Lehre so fassen. Er betrachtet die Geistigkeit als das Wesenhafte, Herrschende, Bestimmende. Idealität und Realität sind zwar aufs innigste verknüpft, aber diese ist doch durch jene bedingt, daher kann, ja muß jene als die vorangehende behandelt werden. Das Real-Ideale ist ein solches, worin alles, was wird, zuerst in der Idealität vorhanden ist. So muß

*) Ebendaselbst S. 313. — Nach den Worten „zum Andern Seiner“ kommt eine Beziehung auf die Trinitätslehre vor.

**) Z. B. Bd. XII. S. 173.



z. B., da das Universum der Anlage, Möglichkeit nach die Production des Menschen in sich enthielt, die Idee der Menschheit, der Begriff des Menschen in seiner Totalität sowohl, als wie er in zwei Geschlechter zerfällt, vorausgesetzt werden. Die Urheit muß als eine geistige angesehen werden, worin das Reelle unmittelbar das Gepräge des Ideellen annimmt, und sich zu seinem Organe darbietet und ausbildet. Die Intellectualität ist das Durch- und Uebergreifende, das Allwaltende. Es liegt ein ideelles Pan vor uns; jeder Theil des Weltalls enthält eine Manifestation des allwaltenden, Alles einigenden, bewegenden, belebenden, beseelenden, Höheres stets und Höheres erstrebenden Urseins, des Urgrundes aller Dinge.*) — Und wie im Menschen als Mikrokosmos neben dem Körperlichen nicht nur Denken und Wissen überhaupt, sondern auch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sich äußert, so muß auch dem Makrokosmos ein Analogon davon zukommen: das All hält und trägt sich, verfolgt stets Eine Tendenz; es ist ihm eine Art von Selbstgewahrung, Selbstgefühl, Selbstbewußtsein beizulegen; es ist ein sich selbst Organisirendes, sich selbst Fortbildendes. Es läßt sich ihm Allseligkeit, Gefühl und gleichsam Anschauung seines Selbstes, sichere untrügliche Verfolgung eines und desselben Zweckes zuschreiben. — So werden wir auch jene oben erwähnten Ausdrücke: Selbstanschauung, Sich entschließen u. s. f. uns zu erklären wissen.

Das Ursein äußert sich wesentlich als Urdenken. Unter diesem Denken ist indessen nicht gerade ein Vorstellen mit vollem Selbstbewußtsein zu verstehen, sondern nur zunächst eine demselben verwandte Thätigkeit, welche sich am besten als eine Anlage dazu, oder als ein instinktartiger Trieb auffassen läßt, der die Gestalten der Dinge den Gattungen nach sinnvoll entwirft, ihren Typus in den Individuen festhält, und nicht ruht, bis das eigentliche Den-

*) Hegel ermangelt nicht, mehrmals auf die Zusammensetzung des Wortes Ursache, (Ur-Sache) aufmerksam zu machen, und anzudeuten, daß die oberste Ursache soviel als das Urseiende sei. Ursache ist die ursprüngliche Sache.

ken mit Bewußtsein hervorgeht. Geistigkeit ist die Grundlage aller Erscheinungen, sie ist das Alles Bestimmende, sich unter jeder Form Bahn brechende. „Die Intellectualwelt ist nicht jenseits, sondern das sogenannte Endliche ist ein Element darin; es ist nicht ein Hüben und Drüben.“ Das geistige Princip realisirt sich im Bewußtsein der belebten Wesen; es manifestirt sich in ihren Gedanken. Die Menschheit ist vorzugsweise gewürdigt, das Urgedachte nachzudenken, den Keim des Denkens nebst seinen Blüthen und Früchten zu betrachten, oder jenen Keim selbst eben um seines Verhältnisses zu seiner Entwickelung willen, dieser selbst an die Seite zu setzen. Strauß äußert sich darüber so:*) „Der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist, wie Hegel sagt, in sofern, wie Resultat, so auch wieder das Erste und einzig Wahre als die Weltentwickelung, sub specie aeternitatis betrachtet, nichts anderes ist, als das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister ewig sich selbst anschauende Absolute. Kurz, nicht durch den Menschen, der ja nicht durch sich selbst ist, wohl aber mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen, und in diesem, kommt das Absolute zum Selbstbewußtsein und zur Persönlichkeit.“ Es muß eben das Bewußtsein des Menschen von Gott erfaßt werden als das Bewußtsein, wozu Gott im Menschen emporsteigt; der ewige seiner selbst sichere Geist weiß im Menschen als seinem Organe von sich selbst. Und war auch sein uranfängliches Denken diesem spätern kaum zu vergleichen, so tritt doch ihre innere ewige Einheit, und der Charakter der Sicherheit und Gewißheit, womit das Geistige fort und fort wirkt, bedeutsam hervor. — Was jenes ursprüngliche Instinctartige betrifft, so hat Hegel mehrmals da, wo er von dem Begriffe, der Idee, dem Ansichseienden handelt, das Eigenthümliche davon durch den Ausdruck „Trieb“ zu erläutern gesucht, z. B. in folgenden Stellen über das „Leben.“ „Das logische Leben als reine Idee ist von dem Naturleben, das in der Naturphilosophie betrachtet wird, und von dem Leben, in sofern es mit dem

*) Glaubenslehre. S. 521.

Geiste in Verbindung steht, zu unterscheiden. — Der **Begriff**, der als subjectiver früher auftritt, ist die Seele des Lebens selbst, er ist der **Trieb**, der sich durch die Objectivität hindurch seine Realität vermittelt." — „Das einfache Leben ist nicht nur allgegenwärtig, sondern schlechthin das Bestehen und die **immanente Substanz** seiner Objectivität, aber als subjective Substanz **Trieb**, und zwar der **spezifische Trieb** des besondern Unterschiedes, und eben so wesentlich der eine und allgemeine Trieb des Spezifischen, der diese seine Besonderung in die Einheit zurückführt und darin erhält." *) Es könnte zwar scheinen, als gehörten diese Aeußerungen gar nicht hieher, weil theils vom Leben und nicht vom Denken, theils von dem Triebe der Besonderung, nicht einem dem Instincte gleichenden die Rede sei; allein das hier Behandelte läßt sich doch für unsern Zweck benutzen. Denn das Leben steht an sich mit der Seele, dem Geistigen in der innigsten Berührung, und indem von der Besonderung die Rede ist, werden wir an den Act gemahnt, der nicht ohne das Denken vor sich geht, vielmehr darein einschlägt. Wir können also mit Recht sagen: der Begriff, die Idee, das Denken als das ursprüngliche, haben vieles mit dem **Triebe** gemein. Das Denken ist als ein **implicites** dem expliciten entgegengesetzt. — Aber eben jenes vom menschlichen so verschiedene Denken hat in dem menschlichen selbst seine Manifestation, seinen Widerschein. Dies muß nun festgehalten werden, wenn auch die Abstraction noch weiter getrieben, und von dem Urprincip gerade nichts als Unbestimmtheit und Negativität ausgesagt wird. Wirklich tritt bei **Hegel** nicht nur die Auseinanderhaltung des Begründenden und des Begründeten, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, und die Geltendmachung der Priorität des Setzenden im Gegensatz zu dem Gesetzten u. s. f. mit einer Schärfe und Stärke hervor, wie sie kaum anderswo angetroffen wird;**) sondern es wird auch dem Urprincip jede Be-

*) Logik II. S. 238. 240.

**) Logik. I. 2. S. 113. „Die Sache ist, ehe sie existirt; und zwar ist sie erstens als **Wesen** oder als Unbedingtes, zweitens hat

stimmtheit entzogen, und ihm nichts als absolute Abstraction, Allgemeinheit und Negativität beigelegt. „Das Sein, heißt es,*) ist die absolute Abstraction; diese Negativität ist ihm nicht ein Aeußerliches, sondern es ist Sein und sonst nichts als Sein, nur als diese absolute Negativität.“ Eben so ist von dem Herausgehen aus der Negativität die Rede. Eben daher wird auch der Satz von der „Identität des Seins und des Nichts“ aufgestellt (auf welchen wir später zurückkommen werden). Gleichermaßen wird das Allgemeine, Abstracte als vor dem Concreten vorausgehend behandelt. Allein alle diese Behauptungen heben diejenigen nicht auf, nach welchen dem Unendlichen das Denken zukommt, sondern stehen damit in Einklang. Geistigkeit, geniale Thätigkeit, ist durchaus der Charakter des Urprincips. Die Determinationen dieses Princips sind zwar von ihm, in seiner Allgemeinheit betrachtet, verschieden, aber eben doch Modificationen der Geistigkeit selbst. Die Negativität bezieht sich theils auf eben jene Unbestimmtheit, theils, wie wir später noch umständlicher sehen werden, auf die Bewegung der Idee, wonach jede ihrer Aeußerungen die vorhergehende aufhebt, wonach sie folglich selbst auch die Eigenthümlichkeit hat, stets aufzuheben.

Mit dem über das Denken Bemerkten stimmt Folgendes zusammen: „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist.“ —

„Es ist der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Aeußerlichkeit einer höhern Natur kund gibt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und

---

sie Dasein, oder sie ist bestimmt, und dies auf die gedoppelte Weise, einerseits in ihren Bedingungen, andrerseits in ihrem Grunde.“

*) S. 115.



unsagbare Modification, weil der Geist identisch mit seiner Aeußerlichkeit Allgemeines für sich und darum eben so frei darin ist, dieses aber zugleich die Unvollkommenheit hat, ein Unmittelbares und Natürliches zu sein, und darum Zeichen ist, den Geist hiemit zwar, aber zugleich als ein Aeußerliches, nicht wie er für sich selbst als Allgemeines ist, vorstellt."

„Die Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich thätige Form, nach der Nothwendigkeit ihrer Form gefaßt, so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber eben so auch Wissen und Erkennen."

Selbst die Stelle Schelling's, welche die Hauptidee der Lehre von Hegel enthält, commentirt dieser so, daß er das Geistige ausdrücklich namhaft macht:

„Das höchste Ziel, sich selbst zum Objecte zu werden, erreicht die Natur (statt Natur mußte es Begriff, Idee der Natur heißen,) dann erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner das ist was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird." *)

Es werden gar von Hegel dem absoluten Wesen Persönlichkeit, Freiheit, Selbstbestimmung zugesichert; es frägt sich indessen, wie diese Ausdrücke genommen werden. Ziehen wir zunächst zwei Aeußerungen von Strauß herbei, welche geeignet sind, Aufschluß zu ertheilen: „Die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelnpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit aufgefaßt werden." — „Statt unsererseits das Absolute zu personifiziren, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst Personifizirende begreifen lernen." Daraus geht deutlich hervor, daß vor Allem aus die Persönlichkeit Gottes darauf bezogen wird, daß er sich in allen menschlichen Individuen, welchen Selbstbestimmung zukommt, äußert;

---

*) Hegels Werke. Bd. XV. S. 652.

sodann aber muß, weil der Inbegriff aller endlichen Personen zurückzuführen ist auf das Unendliche, in die Natur dieses Substantiellen selbst ebenfalls Selbstbestimmungsfähigkeit gelegt werden. Die ideelle, zugleich unmittelbar reell seiende Unendlichkeit, welche alle Formen der reellen und ideellen Endlichkeit in sich hat, sich zu denselben bestimmt, sich durch dieselben hindurch zieht, des Resultates gewiß, das sie erreichen wird, ist als eine jene in ihr liegenden Formen frei verwirklichende Macht anzusehen, und es ist ihr Selbstbestimmung, das Vermögen, mit sich selbst zusammenzugehen beizulegen. Wenn also schon die Freiheit und Persönlichkeit hier nicht dasselbe sind, was sie in einem theistischen Systeme bedeuten, so haben sie doch damit immer noch etwas gemein, und gehen wenigstens nicht völlig in dem, was unter jenen Namen der Menschen zukommt, auf. Es gilt auch hier, das Erste nach dem Letzten zu beurtheilen. „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit.“*)

Nachdem die Bedeutung des Wortes Idee und deren verwandte Ausdrücke dargethan worden ist, mögen die schon in dem obigen Schema enthaltenen Phrasen an sich, für sich, noch näher erörtert werden. An sich bezieht sich auf den ursprünglichen Zustand des Absoluten in seiner völligen Allgemeinheit und Unbestimmtheit; für sich seiend wird das Besondere, Individuelle, Selbstbewußte genannt. Für sich ist der Geist erst dann, wenn er um sich selbst weiß; da nun das allgemeine geistige Wesen nur in der Menschheit zur Selbsterkenntniß gelangt, so kommt ihm das Fürsichsein eben ausschließend in sofern zu, als es sich in den menschlichen Subjecten seiner selbst bewußt wird. Daher sagt Hegel einmal: „Die Subjectivität des Thieres ist nur die an sich seiende, keineswegs die für sich selbst gewordene.“ — An und für sich seiend wird sodann der Geist genannt, in sofern er in einem menschlichen Individuum sich theils dessen bewußt wird, was er uranfänglich war, theils dessen, was er in seiner Fortentwickelung in der ganzen Menschheit geworden ist.

---

*) Logik. III. S. 318.

Es verdienen noch einige andere Ausdrücke ebenfalls Berücksichtigung. Bei sich sein wird dem Geiste beigelegt, in sofern das Geistige alles Uebergehens in den Kreis des Materiellen ungeachtet als das Wesen aller Dinge sich behauptet, sich treu bleibt, und seine Eigenthümlichkeit rettet. „Der Weltgeist ist in seiner Objectivität bei sich selbst;"*) er ist seiner immer sicher.

Auf eben dieses stete Bei-sich-bleiben deutet auch der Ausdruck: die Erinnerung oder Er-Innerung hin: diese ist nämlich die Zurückwendung des Geistes von dem Aeußerlichen nach innen, oder zu sich selbst. Wie Hegel in der Phänomenologie (S. 546) von dem Geiste des Schicksals, das alle individuellen Götter der Alten, und alle Attribute der Substanz in das Eine Pantheon, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist versammelte, sagt, es sei „die Erinnerung des in ihnen noch veräußerten Geistes," so sagt er in der Logik (1. B. 2. Abth. S. 3 und 4): „Das Wissen erinnert sich aus dem unmittelbaren Sein." — „Es zeigt sich an dem Sein, daß es durch seine Natur sich erinnert, und durch dies Insichgehen zum Wesen wird." — „Wenn das Absolute zuerst als Sein bestimmt war, so ist es jetzt als Wesen bestimmt. Das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem mannigfaltigen Dasein, aber auch nicht bei dem Sein, dem reinen Sein, stehen bleiben; es dringt sich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses reine Sein, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare Dasein zum reinen Sein gereinigt hat." (Wir werden später in dem Abschnitte über die Logik nochmals auf die Unterscheidung von Sein, Dasein, Wesen zurückkommen.)

Betrachten wir nunmehr den Begriff der Dialektik: Dieses Wort hat bei Hegel sowohl eine subjective, als eine objective Bedeutung. In jener bezeichnet es die Kunst, Gegensätze zu vereinigen. In dieser bezieht es sich auf den anfang- und endlosen Prozeß, Verlauf, die stete Beweglichkeit und Bewegung, die ewige

*) Insichsein ist ein seltener Ausdruck, worüber nachzusehen ist Logik, I. Bd. 1. Abtheil. S. 120. 122.

Thätigkeit, die im Wesen der Dinge selbst liegt, wonach das alle Gegensätze in sich vereinigende Grundwesen Entgegengesetztes ausscheidet und wieder aufs neue verbindet, wonach das selbstständige Denken seinen ideellen Inhalt, seine Innerlichkeit, in einem reellen Inhalt, in der Aeußerlichkeit, seinen geistigen Charakter in der Körperlichkeit darstellt, jedoch in und vermittelst dieser Darstellung selbst wieder zu dem ihr Entgegengesetzten, dem Ideellen, sich zurückwendet. Indem die Idee (der absolute Begriff) sich von sich selbst unterscheidet, sich ein Anderes, ein Reales, gegenübersetzt, ist sie hinwieder — weil ja nach dem Vorhergehenden dieser Gegensatz nochmals aufgehoben*) werden soll, — fortwährend bemühet, zu dem, was sie ursprünglich war und also auch in dieser Gestalt fort und fort bleibt, so umzukehren, daß ihr reiner Charakter bestimmt hervortritt, ihr Eigenthümliches aus dem Anderssein sich aufs neue darstellt.

„In der That ist die Idee selbst die **Dialektik**, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den **abstracten Verstand** ist, ist sie eben so ewig **Vernunft**; sie ist die **Dialektik**, welche dieses **Verständige**, **Verschiedene** über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Productionen **wieder verständigt** und die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist — sonst wäre sie wieder

---

*) **Hegel** benutzt den Doppelsinn des Zeitwortes **aufheben**, indem es sowohl **negiren**, als **aufbewahren** bedeutet, um darauf aufmerksam zu machen, daß das, was durch seinen Gegensatz verneint werde, doch zugleich sein Wesen bewahre.

„**Aufheben** hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als **aufbewahren**, **erhalten** bedeutet, und zugleich so viel als **aufhören lassen**, **ein Ende machen**.“

(Wissensch. d. Logik. I. S. 110.)

nur abstracter Verstand — ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern, der Begriff, der in seiner Objectivität sich selbst ausgeführt hat, das Object, das innere Zweckmäßigkeit, wesentliche Subjectivität ist."*) — Es hat sich hier zugleich gezeigt, daß auch der abstracte Verstand sich nicht minder auf das Objective als das Subjective bezieht. Abstract wird von Hegel vorzugsweise in der Bedeutung von isolirt, getrennt, abgesöndert gebraucht. Verstand und verständig werden auf das Aus-einander-Stehen bezogen, und so wird das Verständige dem Verschiedenen, Unterschiedenen gleich geschätzt. — Daraus geht zugleich, wenn wir den subjectiven Standpunkt ins Auge fassen, der Unterschied des Verstandes und der Vernunft klar hervor. Der Verstand wird als das untergeordnete Vermögen betrachtet, in dem Seienden nichts als Gegensätze, Widersprüche zu entdecken; die Vernunft dagegen als das höhere oder höchste Vermögen, welches das vom Verstande Getrennte vereinigt und die Widersprüche auflöst. Die einseitige verständige Ansicht bleibt bei der Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen, des Endlichen und Unendlichen u. s. w. stehen; die vernünftige lehrt, daß ein Subjectives, das nur subjectiv, ein Unendliches, das ohne Endliches ist, keine Wahrheit hat. Der dem Scheine nach unvereinbare Widerspruch zweier Vorstellungen findet nur so lange Statt, als der Verstand die zwei Momente eines und desselben Begriffes isolirt, und sie in schroffer, starrer Getrenntheit einander entgegenhält. Das Geschäft der Vernunft ist, die Gegensätze aufzuheben, und das, was der Mißverstand hervorgerufen hat, zu widerrufen. Sie, die menschliche Vernunft erscheint als die Frucht der Vernunft, welche Allem einwohnt; denn es zeigt sich eben, daß sie das an sich war, was sie für sich nun geworden ist.

Hegel unterscheidet an jedem Wahren, Logisch-Reellen, drei Seiten oder Momente:

a) das abstracte oder verständige, wonach der Verstand bei

---

*) Encyklopädie. §. 214. S. 198.

Gegensätzen als solchen in ihrer starren Getrenntheit verweilt, und bei der Bestimmtheit des Unterschiedenen stehen bleibt.

b) das dialektische oder negativ-vernünftige, welches darin besteht, daß erkannt wird, daß solche Gegensätze oder entgegengesetzte Bestimmungen, näher betrachtet, sich gegenseitig aufheben und in einander übergehen;

c) das speculative oder positiv-vernünftige, welches die Einheit der in einander übergehenden Bestimmungen auffaßt, und das Positive festhält, das sich aus der Auflösung der Gegensätze ergibt.

An den Begriff der Dialektik schließt sich derjenige der Methode an. Dieser umfaßt sowohl das, was gewöhnlich so genannt wird, als auch den Rhythmus der Bewegung, die Regelmäßigkeit des Verlaufes.

Nunmehr gilt es besonders, die Lehre über Urtheil und Schluß zu betrachten. Beide Ausdrücke werden nicht bloß in der gewöhnlichen Bedeutung, wie sie in der Logik vorkommen, genommen, sondern auch in einer auf die Objecte bezüglichen. Indem sich der Begriff realisirt, ur-theilt er sich, löst er sich in seine Ur-Theile auf; er tritt in seine Bestandtheile, welche gleichsam Pole bilden, auseinander;*) er besondert sich, dirimirt sich, entläßt aus sich seine Momente. Chalybäus sagt: „Das Urtheilen, welches in der Sphäre des Denkens als eine bloße Form der subjectiven ideellen Thätigkeit des Geistes genommen wird, findet eben so auch reell Statt in der Natur: auch der reelle Begriff, das Samenkorn oder der Keim eines jedweden organischen Wesens, urtheilt sich so, d. h. entwickelt so durch Trennung und Gegensetzung dessen, was ursprünglich in ihm liegt, seine Gestalt, und macht gegenständlich und wirklich, was in ihm, dem Begriffe, eingeschlossen lag, analysirt sich selbst; denn der Begriff, welcher hier so viel als Subject ist, ist lebendig, ist thätige Spontaneität und Trieb, gleichviel, ob er auf der so eben betrachteten höhern Stufe denkendes Ich, oder ob er auf einer tieferen nur noch blinder orga-

*) Bardili spricht auf ähnliche Weise von der „Urtheilung."

nischer Naturtrieb ist. Somit wird es begreiflich, was Hegel meint, wenn er den Begriff überhaupt, d. h. diese Thätigkeit und Streben sich selbst zu ur-theilen, zum Princip des Lebens so wie der Wissenschaft macht." Aus Hegel's Schriften selbst mag wenigstens Ein Beispiel in dieser nämlichen Beziehung aufgenommen werden. Da, wo er von der Mutter als Genius des Kindes spricht (Encykl. S. 382), bemerkt er: „Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloß die in Verwunderung setzenden Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische Urtheil der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monokotyledonen, in sich entzweibrechen kann, und worin das Kind so Krankheits- als die weitern Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idiosynkrasien u. s. f. nicht mitgetheilt erhalten, sondern von Haus aus hat."

Der Schluß in realer Beziehung betrachtet ist die Seite der Bewegung, wonach die aus der Einheit und Unbestimmtheit des Begriffes hervorgetretenen Bestimmungen, Unterschiede, wieder zusammengeschlossen und zu einer solchen Einheit verbunden werden, daß nicht die ursprüngliche Unentschiedenheit wieder zurückkehrt, sondern das Ideelle neben dem Reellen in größerer Wirksamkeit hervortritt. Schluß ist die in sich selbst zurückgehende, sich mit ihren Polen, ihren durch das Urtheilen geschiedenen Momenten wieder zusammenschließende Thätigkeit; er ist Zusammenschließung eines endlichen Wesens mit dem unendlichen. Daher spricht Hegel auch geradehin von thätigen Schlüssen, Prozessen.

Dieses sich mit sich selbst Zusammenschließen, dieses Zurückführen zu und auf sich selbst wird natürlicher Weise auch dadurch anschaulich gemacht, daß darauf immerfort hingewiesen wird, das Resultat sei theils das Wichtigste, theils das, worin Aufschluß über alles was ihm vorangeht, bis zum Urprincip hinauf, liege. Aeußert sich in dem höchsten Producte, der Menschheit, der Geist als Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, so ergibt sich, daß diesem Letzten das Erste entspreche, daß dem Principe, welches den Zweck in sich trug, das menschliche Bewußtsein und Denken hervorzubringen,

ein diesem Denken analoges Wirken einwohne, und daß das Urdenken, ehe das Menschengeschlecht existirte, mit dem Denken der Menschen coincidire, und alles rein nur als Act eines und desselben Denkens, das auch zugleich über sich selbst denkt, anzusehen sei. „Was das Letzte ist, ist als das Erste erkannt; das Ende ist der Zweck; dadurch, daß es als der Zweck, und zwar als der absolute Endzweck erfunden wird, ist dies Product vielmehr für das unmittelbare, erste Bewegende erklärt. Dieses Fortgehen zu einem Resultat ist hiermit eben so sehr das Rückgehen in sich, der Gegenstoß gegen sich; es ist das, was vorhin als die einzige Natur des Geistes angegeben worden, als des wirkenden Endzwecks, der sich selbst hervorbringt. Wäre er ohne Wirken, ein unmittelbares Sein, so wäre er nicht Geist, nicht einmal Leben; wäre er nicht Zweck, und ein Wirken nach Zwecken, so fände er nicht in seinem Producte, daß dieses Wirken nur ein Zusammengehen mit sich selbst ist.“ *)

Nachdem die Idee (mit ihrer Dialektik), das Urtheil und der Schluß betrachtet worden sind, ist eine damit zusammenhängende, und zum Theil auch schon berührte Eintheilung hervorzuheben, nämlich die in die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit. Hegel drückt sich darüber so aus:

„In drei Formen explicirt sich die göttliche Idee:

1) in dem ewigen in und bei sich sein — Form der Allgemeinheit, oder Sphäre des reinen Gedankens;
2) in der Form der Erscheinung, der Particularisation, des Zerfallens des ewigen Moments;
3) in der Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelheit, der Geist.“

Das Absolute, an sich seiende, in seiner Unbestimmtheit und Unterschiedslosigkeit, ist das Allgemeine. So wie es sich unterscheidet, sondert oder besondert, in seine Momente theilt, tritt eben das Besondere hervor. Ist einmal die Besonderung im Großen

*) Hegels Kritik der Werke F. H. Jacobi's, dritter Bd. — T. 17. Seite 11.

im Reiche der Natur vor sich gegangen, so folgt, nach den Formen der Gattung und Art, das Einzelne, und vorzugsweise das menschliche Subject als Repräsentant des geistigen Elementes, welches das vorherrschende, übergreifende, durchdringende, bestimmende ist; so ist das menschliche Individuum zugleich das sich selbst bestimmende, und es zeigt sich bei ihm die Rückkehr zum Allgemeinen. „Das Einzelne ist das bei sich selbst Seiende, und so das Allgemeine."

Diese Eintheilung macht aufs neue auf die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des geistigen und materiellen Princips aufmerksam. Denn, wenn wir das Allgemeine dem Besondern und Einzelnen entgegenhalten, so zeigt sich gleich, daß bei der Besonderung und Vereinzelung nichts ins Dasein treten kann, das nicht irgendwie schon im Allgemeinen enthalten war. Das Allgemeine ist gerade das, was in andern Systemen Substanz heißt, und das Besondere und Einzelne läßt sich als ihre Modification betrachten. Es kann von einem Entstehen des Besondern in dem Sinne, daß an etwas neu Hinzugekommenes zu denken wäre, so wenig die Rede sein, als es gedenkbar wäre, daß der Act der Besonderung selbst nicht in der Natur des Allgemeinen läge. Dieses ist, wie Hegel überall sagt, ein concretes Allgemeines.

Daran läßt sich Alles knüpfen, was von der Manifestation, und der Reflexion oder dem Reflectiren, dem Widerschein des Unendlichen im Endlichen gelehrt wird.

Es ist noch eine Form zu betrachten, welche bei Hegel eine so bedeutende Rolle spielt, daß er sich erlaubt, Systeme, welchen dieselbe abgeht, geradehin als verfehlt zu behandeln, nämlich die Form der Negativität. Diese läuft auf Folgendes hinaus: Bei der Unterscheidung, Diremtion, Besonderung, geht das ursprünglich Ideelle in ein Anderes über, und indem es sich so entäußert, entfrembet, wird es selbst negirt; da es aber immerfort bestrebt ist, sich selbst zu behaupten, ja sich so zu manifestiren, daß das Selbstbewußtsein völlig hervortritt, gelangt es dahin, jenes Negative wieder aufzuheben, und sich ganz als Geist darzustellen. Wie jene erste Entfremdung, jenes Umschlagen der Idee in das Andere Negation genannt werden kann, so läßt sich die nochmalige Auf-

hebung dieses verneinenden Elementes Negation der Negation nennen. Die Idee entäußert sich ihrer Entäußerung selbst wieder; sie streift das Fremdartige, in welches sie sich verlor, ab. In dieser Beziehung nennt Hegel das Zurückkehren des Geistes aus der Materie ein „Vernichtigen des Nichtigen, ein Vereitlen des Eiteln.„ *) Vernehmen wir noch eine seiner Aeußerungen: „Die Idee entäußert sich in die Natur als ihre Negativität, wo die Nothwendigkeit herrscht. Von da geht sie zum Theil in ihr Inneres zurück, und wird Leben. Zuletzt hebt sie alle Aeußerlichkeit auf, und wird Geist."

So wird dem Geist, der wie der Anfang, so auch das Ziel aller Dinge ist, die Bewegung der unendlichen Negativität beigelegt, wonach das Absolute über jeden Gegensatz hinausgeht, und eben so auch über jede Gestalt, die es aus seinem reichen Schooße hervorbringt. Ja, der Fortgang der Welterscheinungen und Ereignisse läßt sich als ein solcher auffassen, wonach jeder Zustand den vorhergehenden negirt, um wieder negirt zu werden.

Eine der entscheidendsten Aeußerungen über die Negativität — welche auch die Negation der Negation in sich schließt — ist folgende: „Indem die Substanz als die Wahrheit der einzelnen Dinge, welche in ihr aufgehoben und ausgelöscht sind, erkannt worden, so ist die absolute Negativität, welche der Quell der Freiheit ist, die in sie selbst bereits gesetzte Bestimmung. Es kommt hierbei nur darauf an, die Stellung und Bedeutung des Negativen richtig ins Auge zu fassen. Wenn dasselbe nur als Bestimmtheit der endlichen Dinge genommen wird (omnis determinatio est negatio), so ist die Vorstellung mit dem Negativen aus der absoluten Substanz heraus, hat die endlichen Dinge aus ihr herausfallen lassen, und erhält sie außer ihr. So wird die Negation, wie sie Bestimmtheit der endlichen Dinge ist, nicht aufgefaßt als im Unendlichen oder als in der Substanz vorhanden, die vielmehr das Aufgehobensein der endlichen Dinge ist. — Wie aber dagegen die Negation in der Substanz ist, dies ist schon gesagt, und das systematische Fortschreiten im Philosophiren besteht eigentlich in

*) Encykl. S. 363.

nichts Anderm als darin, zu wissen, was man selbst schon gesagt hat: die Substanz soll nämlich sein das Aufgehobensein des Endlichen, damit sagt man, daß sie ist die Negation der Negation, da dem Endlichen nur die Negation zugetheilt ist; als Negation der Negation ist die Substanz hiermit die absolute Affirmation, und eben so unmittelbar Freiheit und Selbstbestimmung. — Der Unterschied, ob das Absolute nur als Substanz, oder als Geist bestimmt ist, besteht hiernach allein in dem Unterschiede, ob das Denken, welches seine Endlichkeiten und Vermittlungen vernichtet, seine Negationen negirt, und hierdurch das Eine Absolute erfaßt hat, das Bewußtsein dessen besitzt, was es im Erkennen der absoluten Substanz bereits gethan, oder ob es dieses Bewußtsein nicht hat. — — Gott ist kein todter, sondern lebendiger Gott; er ist noch mehr als der Lebendige, er ist Geist und die ewige Liebe, und ist dies allein dadurch, daß sein Sein nicht das abstracte, sondern das sich in sich bewegende Unterscheiden, und in der von ihm unterschiedenen Person Erkennen seiner selbst ist; und sein Wesen ist die unmittelbare, d. i. seiende Einheit nur, in sofern es jene ewige Vermittelung zur Einheit ewig zurückführt, und dieses Zurückführen ist selbst diese Einheit, die Einheit des Lebens, des Selbstgefühls, der Persönlichkeit, des Wissens von sich." *)

Es war für Hegel leicht, jedes einem andern Entgegengesetzte als die Negation desselben darzustellen, und z. B. von dem Unendlichen zu lehren, daß es eine Verneinung des Endlichen, wie hinwieder vom Endlichen, daß es eine Verneinung des Unendlichen sei; nur ist mit Recht von vielen Seiten her bemerkt worden, daß damit das Positive und Wesenhafte noch nicht immer bezeichnet sei. Mag z. B. immerhin die Natur als eine Negation, Entfremdung des Geistes behandelt werden, so ist damit ihr positiver Inhalt, ihre eigenthümliche Beschaffenheit noch nicht erklärt; wir lernen daraus weder ihre Kräfte, noch ihre Stoffe kennen.

Wie Hegel in der Beurtheilung der Schelling'schen Philo-

*) Hegels Werke. Bd. 17. S. 9.

sophie*) bemerkt: „Unendlich und endlich, Ursache und Wirkung, positiv und negativ hält man immer aus einander; das Denken fängt damit an; — aber das Speculative ist, diesen Gegensatz vor sich zu haben und ihn aufzulösen:“ so hat er auch anderwärts besonders den Gegensatz von positiv und negativ aufgehoben. Chalybäus**) legt dies so dar: „Das Einfache, als Wesen, gilt zunächst als das Positive, durch sich selbst Seiende, die Bestimmtheit (Determination) dagegen als das Negative, an sich Nichtseiende, nur durch Anderes, nämlich durch das Positive, Gesetzte. Allein es ist schon früher gezeigt, und selbst von Herbart ist dieser dialektische Ausdruck für den Begriff des Seins gebraucht worden, daß das Positive nur gedacht und bestimmt werde als das Nicht-Negative, als Negation der Negation, so wie hinwiederum das Negative nur als Negation des Positiven gedacht wird. Wollte man aber das Negative von dem Positiven absondern, und behaupten, das Positive sei nicht zugleich negativ, dabei aber doch das Negative, wenigstens als Schein, wirklich vorhanden sein und bestehen lassen, so müßte dieser außerhalb des Positiven existirende Schein für sich selbst bestehen, und mithin selbst wieder ein Positives sein. Es zeigt sich mithin, daß, indem dieses Negative zugleich positiv ist, das Positive in ihm zugleich negativ sich verhält; das heißt also überhaupt so viel als: in der Wirklichkeit sind beide Bestimmungen in Identität aufgehoben. Beide beziehen sich also durch sich selbst, durch ihren eigenen Begriff auf einander, oder können nur durch einander, eine nur durch und mit der andern begriffen werden.“

Mit den Begriffen der Negativität, des Prozesses, der Dialektik u. s. f. steht endlich noch der Begriff der Vermittelung in Berührung. Darüber wird in der Encyklopädie gesagt: „Geist kann Gott nur heißen, in sofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewußt wird. Nur so ist er concret, lebendig

---

*) Hegels Werke. XV. Bd. S. 656.

**) Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. S. 315.

und Geist. Das Wissen von Gott als Geist enthält eben damit Vermittelung in sich." Die letzten Worte beziehen sich auf das Wissen um das Sein und Wesen Gottes, im Gegensatze zum bloßen Glauben oder unmittelbaren Wissen vom Dasein des höchsten Wesens. Der Anfang der Stelle aber weist darauf hin, daß das Absolute, zufolge der dialektischen Bewegung, welche ihm zukommt, indem es ins Endliche übergeht, das Wesenhafte, das Geistige, nicht nur in den veränderlichen und vergänglichen Formen nicht untergehen läßt, sondern es siegreich ans Ziel führt, und im menschlichen Geiste als volles Selbstbewußtsein producirt. Der Geist leitet sich selbst durch Alles durch: auch die Formen, in die er eingeht, dienen ihm als Mittel, bei sich zu bleiben und zu sich stets zurückzukehren.*)

Bei diesem Sichselbstfesthalten, Sichselbstgleichbleiben ist indessen zugleich der Prozeß selbst, die Bewegung, Thätigkeit überhaupt zu berücksichtigen, so daß die Realität selbst auch als ein Mittel der Offenbarung der Idealität erscheint, und der innige Zusammenhang und die Wechselbestimmung und -Bedingung aller Dinge ins Auge zu fassen ist. „Wir setzen dieser als absolut behaupteten Trennung das Factum entgegen, daß es kein Wissen gibt, eben so wenig als ein Empfinden, Vorstellen, Wollen, keine dem Geiste zukommende Thätigkeit, Eigenschaft oder Zustand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, so wie kein sonstiger Gegenstand der Natur und des Geistes, was es sei, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der Vermittelung, eben so wie die der Unmittelbarkeit in sich schlösse. — Gott ist die Thätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Thätigkeit; es ist die Grundbestimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorstellung Gottes, Er Selbst zu sein, als Vermittelung Seiner mit Sich. u. s. w. (S. oben.)

Weil die Natur unmittelbar an der Idee hängt, so wird oft

---

*) Er „durchherrscht und durchweset das All", wie Zschokke sagt in seiner Selbstschau.

die Unmittelbarkeit oder das Unmittelbare für die Natur, die Aeußerlichkeit, die Realität gesetzt. „In der Natur setzt sich die Idee als die Negation ihrer selbst, folglich als unmittelbare Aeußerlichkeit. Die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher die Idee sich ihr selbst als Natur gegenüberstellt.“ — „Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung ihrer Idee durch ihren Stufengang ist näher dies, sich als das zu setzen, was sie an sich ist, oder, was dasselbe ist, aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich zu gehen, um als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit der Idee, in welcher sie nur Leben ist, aufzuheben, und zum Geiste zu werden, der ihre Wahrheit und ihr Endzweck ist.“ *)

---

Nun ist es noch darum zu thun, die Gliederung der einzelnen philosophischen Wissenschaften zu betrachten.

## Logik. **)

Hegel beginnt die Logik mit dem paradoxen Satze: Sein und Nichts ist eins und dasselbe, der ganz so, wie er von ihm durchgeführt worden ist, aufgenommen zu werden verdient.

A. Sein. — „Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmt-

*) Encyklopädie, S. 224.

**) Dieser Name schließt, wie das Bisherige zeigt, die Logik im gewöhnlichen Sinne und die Metaphysik in sich.



heit und Leere. — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist eben so nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts."

B. Nichts. — „Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. In sofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existirt) Nichts in unserm Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein. Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist."

C. Werden. — „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern: daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber eben so ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet.. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat." *) — „Das reine Sein würde, wenn irgend ein Inhalt in ihm unterschieden würde, nicht in seiner Reinheit festgehalten; es ist die reine Unbestimmtheit."

Dies wird durch Folgendes anschaulich gemacht: „Ein nahe

*) Wissenschaft der Logik, erster Theil. S. 77—79. Vgl. die Anmerkungen zur Vertheidigung des Satzes, S. 79—100.

liegendes Beispiel ist der Anfang: die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloß ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Sein darin." *).

Das Werden wird sodann gleich gesetzt dem Entstehen und Vergehen, und somit wird das Entstehen als ein Anfangen vom Nichts und Uebergehen in das Sein, das Vergehen als ein Ausgehen vom Sein und Uebergehen ins Nichts dargestellt. —

Dem Sein wird nunmehr das Dasein entgegengehalten. Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die zu einem ruhigen Resultate gelangt, und dieses ist eben das Dasein. In diesem sind Sein und Nichts als unvermittelte Gegensätze verschwunden, doch sind sie zugleich als Momente aufbewahrt. „Das Dasein ist die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts. Das Dasein ist das bestimmte Sein, das Sein mit einer Bestimmtheit." „Das Dasein entspricht dem Sein der vorigen Sphäre; das Sein jedoch ist das Unbestimmte; es ergeben sich deswegen keine Bestimmungen an demselben. Aber das Dasein ist ein bestimmtes Sein, ein concretes, es thun sich daher mehrere Bestimmungen an ihm auf." Bestimmtheit wird so allgemein als möglich genommen, so daß es sich auf Qualität, wie Quantität bezieht; indessen tritt die Qualität als die wesentlichste Bestimmtheit hervor.

„An dem Dasein ist seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden worden; an dieser als daseiender ist der Unterschied der Realität und der Negation. So sehr nun diese Unterschiede (Gegensätze) an dem Dasein vorhanden sind, so sehr sind sie auch nichtig und aufgehoben. Die Realität enthält selbst die Negation, ist Dasein, nicht unbestimmtes, abstractes Sein. Eben so ist die Negation Dasein, nicht das abstract-sein-sollende Nichts, sondern hier gesetzt, wie es an sich ist, als seiend, dem Dasein angehörig. So ist die Qualität überhaupt nicht vom Dasein getrennt, welches nur bestimmtes, qualitatives Sein ist. Dieses Aufheben der Unterscheidung ist mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äußeres Wieder-Weglassen derselben, oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen

*) Encyklopädie, S. 103.



Anfange, dem Dasein als solchem. Der Unterschied kann nicht weggelassen werden; denn er ist. Das Factische, was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt, der Unterschied an ihm und das Aufheben dieses Unterschiedes; das Dasein nicht als unterschiedlos wie anfangs, sondern als wieder sich selbst gleich, durch Aufheben des Unterschieds, die Einfachheit des Daseins vermittelt durch dieses Aufheben. Dies Aufgehobensein des Unterschieds ist die eigene Bestimmtheit des Daseins; so ist es In-sich-sein; das Dasein ist Daseiendes, Etwas. Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich. Dasein, Leben, Denken u. s. f. bestimmt sich wesentlich zum Daseienden, Lebendigen, Denkenden u. s. f. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken u. s. f., auch nicht bei der Gottheit, als Allgemeinheiten stehen zu bleiben. Etwas gilt der Vorstellung mit Recht als ein Reelles." *)

Das Daseiende, das Etwas, ist was Anderes nicht ist, und ist nicht, was Anderes ist. In der letztern Beziehung, in sofern es verschieden ist von allem Uebrigen, kommt ihm das „Anderssein" zu. Es ist so lediglich im Verhältniß zu Anderm, und besitzt den Charakter des „Seins-für-Anderes". Da ihm aber auch ein Sein in Beziehung auf sich zukommt, so ist ihm auch ein „An-sich-sein" beizulegen. Demnach machen das „Für-Anderes-sein" und das „An-sich-sein" die zwei Momente des Daseins aus. Das Etwas kann aber nur etwas an sich sein, indem es etwas für Anderes-ist, und es kann nur etwas für Anderes sein, indem es etwas an sich ist. Da in dem Etwas der Unterschied von dem Uebrigen hervortritt, so erscheint es als ein Begrenztes, und demnach kommt ihm eine Grenze oder Schranke zu. Es erscheint als ein Endliches, Beschränktes, und zugleich der Veränderlichkeit Unterworfenes.

Ueber Endlichkeit und Unendlichkeit lehrt Hegel Folgendes: „Das Unendliche steht nicht als ein für sich Fertiges über

*) Wissenschaft der Logik, I. S. 119.

dem Endlichen, so daß das Endliche über oder unter jenem sein Bleiben hätte und behielte." *)

Den Prozeß ins Unendliche, der durch die Formel „und so fort ins Unendliche" ausgedrückt wird, nennt Hegel „die schlechte Unendlichkeit" des Verstandes.

Es kann keines gesetzt und gefaßt werden ohne das andere, weder das Endliche ohne das Unendliche, noch dieses ohne jenes.

Werden sie getrennt und beziehungslos genommen, so zeigt sich dies: „Das Unendliche so gestellt ist eines der beiden; aber als nur eines der beiden ist es selbst endlich, es ist nicht das Ganze, sondern nur die eine Seite; es hat an dem Gegenüberstehenden seine Grenze; es ist so das endliche Unendliche." **)

Man darf nicht fragen, wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit gelange. Denn es gibt nicht ein Unendliches, das vorerst unendlich ist, und das nachher erst endlich wird, sondern es ist für sich selbst schon eben so sehr endlich als unendlich.

Das Endliche hebt als solches sich fort und fort selbst auf, hat als Endliches keine Wahrheit, sondern seine Wahrheit ist dieser Verlauf, daß ohne Anfang und Ende das eine Beschränkte das andere negirt und in das andere übergeht. Bei dem Uebergehen des Andern in das Andere bleibt das sich bestimmende und entwickelnde Sein ewig sich selbst gleich, und diese Sichselbstgleichheit des Seins im Anderswerden, des Unwandelbaren im Wandelbaren, des Unendlichen im Endlichen, des Positiven in der Negation der Negation ist die wahrhafte Unendlichkeit, welche den Grundbegriff der ganzen Philosophie ausmacht. ***)

Nunmehr ist das Wesen zu betrachten. Die Definition, welche Hegel (freilich am Ende des Abschnittes) gibt, ist folgende: „Das Sein, indem es ist das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein,

*) Wissenschaft der Logik, I. S. 149. Vgl. 151.

**) Ebendaselbst S. 156. Encykl. S. 108.

***) Es wird hier alles übergangen, was die Quantität betrifft, und daher auch das, was von dem „Für-sich-sein" mit Rücksicht auf dieselbe bemerkt wird.



was es nicht ist — als diese einfache Negativität seiner selbst — ist das Wesen." Das Wesen ist das Absolute, Selbstständige, Sich-selbst-Gleiche, in sofern es Bestimmungen annimmt, die als außer-wesentliche, unwesentliche gelten, während sie doch als nothwendiges Ergebniß seiner Natur, und als sein eigener Widerschein anzusehen sind. Das Wesen darf so wenig hinter oder außerhalb der Erscheinung gesucht werden, als das Unendliche jenseits des Endlichen.

Das Wesen scheint zuerst in sich selbst; es ist das Sein als Scheinen in sich selbst; es ist Reflexion in ihm selbst. Zweitens erscheint es. Drittens offenbart es sich. Oder: es setzt sich in seiner Bewegung 1) als einfaches, an sich seiendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner; 2) als heraustretend in das Dasein, oder nach seiner Existenz und Erscheinung; 3) als Wesen, das mit seiner Erscheinung Eins ist, als Wirklichkeit.

Achten wir auf das Verhältniß von Wesen und Form, oder Materie und Form, so zeigt sich ihre Untrennbarkeit. Es kann nicht gefragt werden, wie die Form zum Wesen hinzukomme, denn sie ist nur das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene ihm inwohnende Reflexion. Die Form setzt eine Materie voraus, auf welche sie sich bezieht, aber die Materie, als das als gleichgültig Bestimmte ist doch nur das Passive gegen die Form als das Thätige. Die Form bestimmt daher die Materie. Beide setzen sich gegenseitig voraus. Weder die endliche Materie, in sofern sie die Form als ihr Nichtsein voraussetzt, noch die endliche Form, in sofern sie eine Materie als ihr Anderes voraussetzt, hat Wahrheit; sie sind nur Eines.

In Bezug auf Existenz und Erscheinung gelangt man nur zu einem todten und leeren Abstractum, wenn man das Ding an sich der Erscheinung so entgegensetzt, als seien sie unvereinbar. Das Ding an sich steht mit seiner Erscheinung in der innigsten Beziehung, es kann nicht ohne dieselbe sein. — Das Sein offenbart sich als Existenz (existentia von exsistere, hervortreten, in die Erscheinung treten, zum Vorschein kommen.) — Faßt man be-

sonders den Begriff der Gesetzmäßigkeit auf, und stellt man einander entgegen das Gesetz und das durch das Gesetz Bestimmte, so ergibt sich wieder dieses: das Gesetz ist nicht jenseits der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig; die existirende oder erscheinende Welt ist das ruhige Abbild des Reiches der Gesetze; beides ist Eine Totalität.

In welcher Nüance und unter welchem Titel überhaupt Grund und Begründetes einander entgegengehalten werden, es offenbart sich stets nur Einheit und Einerleiheit. Ein Grund freilich, abstract und einseitig für sich genommen, ist noch nicht das, wozu er werden kann, es tritt in ihm die bloße Möglichkeit der Folge als der Wirklichkeit gegenüber. Als Grund ist das Wesen ein Sein, das noch kein Dasein hat; allein die Beziehung auf das Dasein ist doch gleich in ihm mitgesetzt. Grund hat keine Bedeutung ohne Folge. Nur durch diese und mit dieser wird er selbst erst wahrhaft zum Grunde, und er geht selbst in das von ihm Begründete ein, ist und bleibt seine Grundlage.

Eine ähnliche Zusammengehörigkeit findet, wie unter dem Ganzen und den Theilen, so auch zwischen der Kraft und ihrer Aeußerung, und eben so zwischen dem Innern und Aeußern Statt.

Unzertrennlich sind ferner verbunden Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. So lange etwas als nur möglich gedacht wird, ohne wirklich zu werden, fehlt noch irgend eine Bedingung; es ist also im Grunde nicht wahrhaft möglich. Ist aber vollständige Möglichkeit vorhanden, sind alle Bedingungen da, so ist auch eben damit die Wirklichkeit gegeben. Zwischen dem Eintritt der Bedingungen und der Sache, die wirklich wird, ist kein Zwischenraum; und man sieht leicht ein, daß sie, weil eben alle Bedingungen erfüllt sind, wirklich werden muß.

Gleichermaßen ist Substanz ohne Accidenzen ein Unding, und umgekehrt. „Die Substanz ist in der That nur als Inneres der Accidenzen, und diese sind nur an der Substanz. Oder, dies Verhältniß ist nur die scheinende Totalität als Werden; aber sie ist eben so sehr Reflexion. Die Accidentalität, die an sich Substanz

ist, ist eben darum auch gesetzt als solche; so ist sie bestimmt als sich auf sich beziehende Negativität; gegen sich, bestimmt als sich auf sich beziehende einfache Identität mit sich; und ist für sich seiende, mächtige Substanz." *)

Daß endlich auch Nothwendigkeit und Freiheit in einander fließen, sucht Hegel so darzuthun. „Jedes Einzelne ist nothwendig, indem es durch Anderes bedingt ist. Die Eigenthümlichkeit der allgemeinen Substanz aber ist die, daß, während und ungeachtet jener Bedingungen und Beschränkungen der Einzeldinge, sie selbst, als nichts außer sich habend, wodurch sie bedingt werden könnte, durch nichts als sich selbst bestimmt wird; es kommt ihr also Selbstbestimmung, Freiheit zu." „Die Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit."

Auf das Sein (Dasein) und Wesen folgt der Begriff; „er ist die Wahrheit des Seins und des Wesens." „Der Begriff ist das Freie, als die für sich seiende Macht der Substanz." Er ist das Urselbstständige, das sich in unterschiedene Selbstständige entwickelt. **) Er ist das absolute Ganze, in sofern diesem Organismus zukommt.

Die Lehre vom Begriffe theilt sich in die Lehre

1) von dem subjectiven oder formellen Begriffe;
2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit (Aeußerlichkeit) Bestimmtem, oder von der Objectivität;
3) von der Idee, dem Subject-Objecte, der Einheit des subjectiven Begriffs und der Objectivität, der absoluten Wahrheit.

Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit. (Diese letzte ist übrigens

*) Wissenschaft der Logik, I. Theil, 2te Abtheil., S. 223.

**) „Die Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff — die Selbstständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedne Selbstständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbestimmung nur mit sich ist."



noch nicht in dem Sinne zu nehmen, in welchem man von einzelnen Dingen, Menschen u. s. w. spricht. *)

„Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind, abstract genommen, dasselbe was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Eben so hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subject, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte, und selbst substantiell sei." **)

„Das Urtheil ist der Begriff in seiner Besonderheit; als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die zugleich als für sich seiende, und mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind." ***) „Es ist seltsam, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urtheil dies ausgesprochen wird: Das Einzelne ist das Allgemeine." — In objectiver Beziehung ist jedes Ding ein Urtheil (s. oben), ein vereinzeltes Allgemeines. (Dies ist die eigentliche Einzelnheit.) Der Standpunkt des Urtheils ist die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß sie Urtheile sind; daß ihr Dasein zwar mit ihrer allgemeinen Natur vereinigt ist (sonst wäre sie Nichts), daß aber ihre beiden Momente der Allgemeinheit und Einzelnheit auch eine wesentliche Selbstständigkeit gegen einander besitzen, daher verschieden und trennbar sind.

Der Schluß ist die Einheit des Begriffs und des Urtheils. Er ist nämlich der Begriff, als die Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, in sofern er zugleich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das Vernünftige und alles Vernünftige. †) Er ist der wesentliche Grund alles Wahren.

Die Lehre von der Objectivität betrachtet den Begriff als

*) Encyklopädie, S. 157.

**) Ebendaselbst S. 158.

***) Ebendaselbst S. 160.

†) Ebendaselbst S. 170.

das unmittelbare Object. Hierbei kommen drei Stufen vor: a. der Mechanismus; b. der Chemismus; c. die Teleologie.

Nun haben wir den Begriff noch in seiner höchsten Potenz, als Idee, zu betrachten. „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des (subjectiven) Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt, und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält." „Die Idee ist die Wahrheit": denn die Wahrheit besteht darin, daß die Objectivität der Subjectivität entspricht, daß Vorstellung (abgesehen von dem einzelnen Individuum) und Vorgestelltes völlig harmoniren. „Alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist nur irgend eine Seite der Idee; für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichsam als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus."

„Die Idee ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas (Einzelnem), so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, welche aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Doch ist die Idee als solche zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz; ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subject und so als Geist ist."

„Die Idee ist das Subject-Object, die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann, der Inbegriff alles Denkens und Seins.

„Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab-

und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist." „Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das Sich-Uebersetzen in den abstracten Verstand ist, ist sie eben so ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Productionen wieder verständigt, und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist (sonst wäre sie wieder nur abstracter Verstand), ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objectivität sich selbst ausgeführt hat, das Object, das innere Zweckmäßigkeit, wesentliche Subjectivität ist." *) — Die Idee ist wesentlich Prozeß, fortschreitende Bewegung. Und in dieser Beziehung kommt ihr absolute Negativität zu; denn sie negirt sich zuerst selbst, indem sie die Form des Andersseins, der Aeußerlichkeit, Unmittelbarkeit annimmt, dann aber hebt sie diese Form wieder auf; sie kehrt vermöge der Negation ihrer Negation in die eigenthümliche ideelle Wesenheit zurück. Es ist ein Prozeß, welcher den Gegensatz aus sich ewig erzeugt und ewig überwindet."

„Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt, von dessen Aeußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, eben so dessen Besonderung, so daß der Leib keine andern Unterschiede als die Begriffsbestimmungen an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit ist — die Dialektik seiner Objectivität, welche aus dem Schein des selbstständigen Bestehens in die Subjectivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder sich gegenseitig momentane Mittel, wie momentane Zwecke sind, und das Leben, so wie es die anfängliche Besonderung ist, sich als die negative für sich seiende Einheit resultirt, und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt. So ist das Leben wesentlich Lebendiges, und nach seiner Unmittelbarkeit dieses Einzelne Lebendige." **)

---

*) Encyklopädie, S. 198.
**) Ebendaselbst S. 200.

Die Momente des geistigen Lebens, Erkennen und Wollen, werden von folgender Betrachtung, die den Uebergang zur absoluten Idee bildet, begleitet: „Die Wahrheit des Guten ist damit gesetzt als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, daß das Gute an und für sich erreicht, die objective Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt, und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die speculative oder absolute Idee." *)

„Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit." „Die Natur und der Geist sind unterschiedene Weisen, ihr Dasein darzustellen."

## Naturphilosophie.

„Die Natur ist die Idee in ihrem Anderssein, ihrer Aeußerlichkeit." „In dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit." Das Sein der Natur entspricht ihrem Begriffe nicht, sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. „In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst." „Dies ist die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbestimmungen nicht getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten." „Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzusehen waren."

*) Encyklopädie, S. 210.

Die Idee bewegt sich in der Natur durch eine Reihe von Stufen des äußerlichen Daseins. Es lassen sich namentlich drei Stufen unterscheiden.

Die unterste Stufe ist das Sein der Materie überhaupt in den einzelnen Massen oder Körpern unter den Formen des Raumes und der Zeit, *) so daß alles auf Mechanik beruht.

Die Materie hält sich durch die abstracte Vereinzelung aus einander, sie enthält Repulsion; aber eben so sehr negirt sie dieses außer einander seiende Fürsichsein, und enthält Attraction. Ueber das Verhältniß beider zur Schwere drückt sich Hegel so aus: „Die Einheit dieser Momente (Repulsion und Attraction) ist negative Einheit derselben, die Einzelnheit; — als gegen das unmittelbare Außereinander der Materie noch unterschieden, und darum selbst noch nicht als materiell gesetzt, sondern außer demselben, ideelle Einzelnheit, Mittelpunkt — die Schwere.“

„Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus.“ „Die Gravitation ist der wahrhafte und bestimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realisirt ist. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt sich wesentlich in besondere Körper, und schließt sich zum Momente der Einzelnheit oder Subjectivität als erscheinendes Dasein in der Bewegung zusammen, welche hiedurch

*) „Dies Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit eben so unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung — ein Werden, das aber selbst eben so sehr unmittelbar identische daseiende Einheit beider, die Materie, ist. Der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraction zum concreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich, und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein gegebenes. Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als leer von außen her mit der Materie erfüllen zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit, und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen, so wie Raum und Zeit als leer, gleichgültig gegen ihre Erfüllung, für sich existirend zu betrachten.“ (Encykl. S. 235.)



unmittelbar ein System mehrerer Körper ist." Die Bewegung selbst unterscheidet sich wieder so: sie ist 1) als die accidentelle, welche in Bezug auf einen einzelnen Körper von außen her bewerkstelligt wird; 2) als die wesentliche und relativ-freie Bewegung des Falles, welche in sofern frei ist, als sie durch den Begriff des Körpers gesetzt und die Erscheinung seiner eigenen Schwere, ihm daher immanent ist; 3) die absolut-freie der Himmelskörper.

Die zweite Stufe ist das Sein der qualificirten Materie. Indem nämlich die Substanz der Materie, die Schwere, zur Totalität des Begriffs sich entwickelt hat, hat sich ihr abstractes, dumpfes In-sich-sein zur Form erschlossen, sie ist qualificirte, mit bestimmten Eigenschaften ausgerüstete Materie geworden.

Hier tritt uns zuerst das Licht entgegen. „Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht — als Individualität der Stern, und derselbe als Moment einer Totalität, die Sonne." — „Wenn die Vorstellung, welche man realistisch genannt hat, leugnet, daß in der Natur die Idealität vorhanden sei, so ist sie nur an das Licht, an dieses reine Manifestiren, welches nichts als Manifestiren ist, zu verweisen."

Sodann kommen als physische Qualitäten in Betrachtung die Elemente: Luft, Feuer, Wasser, und die Erdigkeit. Mit ihnen ist gegeben der elementarische oder meteorologische Prozeß.

Von anderer Seite stellen sich als Qualitäten dar: a. die spezifische Schwere; b. die Cohäsion; c. der Klang; d. die Wärme."

Endlich sind folgende bedeutsame Principien zu berücksichtigen:
der Magnetismus; die Electricität; der chemische Prozeß, wozu auch der Galvanismus zu rechnen ist.

Dies macht das Gebiet der Physik, im Gegensatze gegen die Mechanik, aus.

Die dritte Stufe bildet der Organismus, und die Lehre von demselben kann Organik genannt werden.

Von den organischen Gebilden gilt: die Idee kommt in ihnen zur Existenz, zum Leben. Dieses äußert sich: a. als allgemeine Gestalt, der geologische Organismus; b. als besondere oder

formelle Subjectivität, vegetabilische Natur; c. als einzelne concrete Subjectivität, animalische Natur.

Die Glieder des geologischen Organismus enthalten nicht den Lebensprozeß in sich, sie machen ein System aus, dessen Gebilde die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee darstellen, dessen Bildungsprozeß aber ein vergangener ist. Dieser Organismus läßt sich bildlich nennen: „Der Krystall des Lebens."

Ueber die vegetabilische Natur mögen nur folgende Aeußerungen aufgenommen werden: „Die Gestalt der Pflanze, als aus der Individualität noch nicht zur Subjectivität befreit, bleibt den geometrischen Formen und krystallinischer Regelmäßigkeit nahe." — „Die Differenz der organischen Theile ist nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Function des andern übergehen."

Von dem thierischen Organismus gilt Folgendes: „Die organische Individualität ist erst Subjectivität, in sofern ihre Einzelnheit nicht bloß unmittelbare Wirklichkeit und damit eine Vielheit von Individuen, sondern eben so aufgehoben und als concretes Moment der Allgemeinheit ist, die eigene Aeußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisirt ist, der Organismus in seinem Prozesse nach außen die selbstische Sonne inwendig behält. Dies ist die animalische Natur, welche in der Wirklichkeit und Aeußerlichkeit der Einzelnheit, eben so dagegen unmittelbar in sich reflectirtes Selbst der Einzelnheit, in sich seiende subjective Allgemeinheit ist." *) Das Thier hat Selbstbewegung, Stimme, Wärme, Intussusception, Gefühl. In allem diesem zeigt sich wesentlich Idealität, was in Bezug auf die zwei ersten Punkte auf eine originelle Weise so durchgeführt wird: „Das Thier hat zufällige Selbstbewegung, weil seine Subjectivität, wie das Licht und Feuer, der Schwere entrissene Idealität — eine freie Zeit ist, die als der reellen Aeußerlichkeit entnommen, sich nach innerm Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt. Damit verbunden ist, daß das Thier Stimme hat, indem seine Subjectivität als wirkliche Idealität (Seele)

*) Encykl. S. 332.

die Herrschaft der abstracten Idealität von Zeit und Raum ist, und seine Selbstbewegung als ein freies Erzittern in sich selbst, darstellt."

„Das Lebendige ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist."

„Der Organismus ist zu betrachten: a. als die individuelle Idee, die in ihrem Begriff existirt, und sich auf sich selbst bezieht — die Gestalt; b. als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt — die Assimilation; c. die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhaltend — Gattungsprozeß."

Die Formen der Gestalt sind die Sensibilität, die Irritabilität, die Reproduction, welche ihre Realität in dem Nerven-, Blut- und Verdauungssystem haben.

Zur Assimilation gehört nicht nur was gewöhnlich dazu gerechnet wird, sondern auch das was die Sinne betrifft.

In Rücksicht auf den Gattungsprozeß ist zweierlei zu bemerken. Erstens „kann die Thierwelt fast weniger als die andern Sphären der Natur ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den Formen, die durch den Begriff bestimmt wären, festhalten, und sie gegen die Unvollkommenheit und Vermischung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren. Diese Schwäche des Begriffes in der Natur überhaupt, der darum auch im Thiere nicht in seiner festen, selbstständigen Freiheit existirt, unterwirft die Gattungen ganz den Veränderungen des äußern allgemeinen Naturlebens, dessen Wechsel das Thier mit durchlebt, und das als eine fortdauernde Gewaltsamkeit gegen dasselbe ist. Das Thierleben zeigt sich daher überhaupt als ein krankes; so wie sein Gefühl als ein unsicheres, angstvolles, unglückliches." Zweitens, weil das thierische Individuum nicht die Allgemeinheit seines Begriffes in sich trägt und nicht die entsprechende Realität derselben ist, kann sein Dasein nur vergänglich sein: die Individuen müssen vergehen, während die Gattung beharrt.

## Geistesphilosophie.

Der Geist ist die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist. Der Begriff, welcher in der Natur zu seiner vollkommnen äußerlichen Objectivität gelangte, hebt diese seine Entäußerung auf, und wird in ihr identisch mit sich selbst; er kehrt aus der Natur zu sich selbst zurück. Das Wesen des Geistes ist die Freiheit. Seine Bestimmtheit ist Manifestation. — „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten." *)

Die Entwickelung des Geistes geht durch drei Stufen; er stellt sich dar

1) „in der Form der Beziehung auf sich selbst", als subjectiver Geist — wie er sich in jedem Individuum äußert, in sofern es erkennt und will;
2) „in der Form der Realität als einer Welt, welche die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist", als objectiver Geist — wie er sich in den rechtlichen und sittlichen Instituten offenbart;
3) „in an und für sich seiender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffes, als der Geist in seiner absoluten Wahrheit", als absoluter Geist — so daß die Einheit seiner subjectiven und objectiven Seite aufgefaßt, er als Erstes und Letztes erkannt wird.

1. Der subjective Geist ist in seiner Unmittelbarkeit Seele oder Naturgeist. „Der gewordene Geist hat den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelnheit außer-sich-seiende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele (noch nicht Geist) ist. Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, so die absolute Grundlage aller Besonderung

*) Encykl. §. 384.

und Vereinzelung des Geistes, daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende identische Idealität derselben bleibt." *)

„Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und diese die Aeußerlichkeit als Prädicat, in welchem als unselbstständigem das Subject sich nur auf sich bezieht. Diese Aeußerlichkeit stellt so nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die Seele ist als diese Identität, des Innern und Aeußern wirklich, und hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen gibt, und damit menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat." **)

Anmerkung. Hegel bedient sich auch bisweilen des Wortes Monade, aber in einer weiten, oft nur bildlichen Bedeutung. Er sagt z. B. „So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstbewußtsein des Genius." (Encykl. S. 385.)

Von der Stufe der Seele steigt der Geist zu der des Bewußtseins auf, er wird zum Ich, zum Subject für sich.

„Das Ziel des Geistes als Bewußtsein ist, seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben."

Indem jeder Denkende die Andern wie sich selbst als denkende Subjecte anerkennt, und sich von den Andern anerkannt weiß, entsteht das allgemeine Selbstbewußtsein.

Der Vernunft (die auch noch zum Bewußtsein gerechnet wird) kommt die Gewißheit zu, daß die innern Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als eigene Gedanken sind; mit andern Worten: es spricht sich die Identität der Sub- und Objectivität des Begriffes aus.

Der Geist, als höchste Stufe, verbindet in sich, was er auf

*) Encykl. S. 366.

**) Encykl. S. 395.

den beiden frühern war, so daß man sagen kann: „er ist die Wahrheit der Seele und des Bewußtseins.“ Er unterscheidet sich in den theoretischen und praktischen. Die Momente des theoretischen Geistes sind: a. die Anschauung; b. die Vorstellung, und zwar als Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtniß; c. das Denken. Die Momente des praktischen Geistes sind: a. das Gefühl; b. die Triebe; c. die Willkür und die Glückseligkeit.

2. Der objective Geist ist derjenige, der in der Welt sich verwirklicht, so daß das Verhältniß der Menschen zu einander rechtlich und sittlich bestimmt wird. Seine wahrhafte Objectivität besteht eben darin, daß sein Begriff, die Freiheit, in der Aeußerlichkeit, in dem endlichen Stoffe, realisirt, und dieser Stoff eine durch die Freiheit geregelte Welt wird. So kommen in Betrachtung a. das Recht; b. die Moralität; c. die Sittlichkeit.

Diese beiden letzten werden so unterschieden. Im Gebiete der Moralität beschränkt sich Alles auf das Sollen. In dem der Sittlichkeit wird der bloße Standpunkt des Sollens verlassen. „Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes, nicht nur die Wahrheit des Rechts und der Moralität als ihre Einheit, sondern des subjectiven und objectiven Geistes selbst. Sie ist nämlich die Freiheit als der allgemeine vernünftige Wille, wie er in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjectivität, sein Wissen von sich und die Gesinnung, sowie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat — die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden.“

„Die freie Substanz, in welcher das absolute Sollen eben so sehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Ihre abstracte Diremtion ist die Vereinzelung in Personen, von deren Selbstständigkeit sie die innere Macht und Nothwendigkeit ist.“ Die einzelne Person aber anerkennt den Zweck der Gesammtheit als den wahrhaften an, thut alles, was von ihr abhängt, damit er erreicht werde, und ordnet ihr Interesse dem allgemeinen unter. So waltet Vertrauen, die wahrhafte sittliche Gesinnung. „Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjectivität, deren ganze Individualität von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist Tugend.“

„Die sittliche Substanz ist

a. als unmittelbarer oder natürlicher Geist — die Familie;

b. die relative Totalität der relativen Beziehung der Individuen als selbstständiger Personen auf einander in einer formellen Allgemeinheit — die bürgerliche Gesellschaft;

c. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist — die Staatsverfassung."

Betrachten wir das Ausgebildetste, den Staat. Was die Verfassung betrifft, so ist „die monarchische die Verfassung der entwickelten Vernunft; alle andern Verfassungen gehören niedrigern Stufen der Entwickelung und Realisirung der Vernunft an." Uebrigens sollen Ständeversammlungen den allgemeinen Willen darstellen und festhalten.

Die Staaten behaupten eine souveraine Selbstständigkeit gegen einander. „Das äußere Staatsrecht beruht theils auf positiven Tractaten, theils auf dem sogenannten Völkerrechte, dessen allgemeines Princip das vorausgesetzte Anerkanntsein der Staaten ist, und daher die sonst ungebundenen Handlungen gegen einander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt, auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet, und überhaupt auf den Sitten beruhet."

Jeder einzelne Volksgeist hat eine besondere geographische und klimatische Bestimmtheit; er existirt in der Zeit und durchläuft eine durch sein besonderes Princip bestimmte Entwickelung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit; er hat daher eine Geschichte.

„Als beschränkter Geist ist nach dieser Seite seine Selbstständigkeit ein Untergeordnetes, er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das Weltgericht, darstellt. Diese Bewegung ist die Befreiung der sittlichen Substanz von ihren Besonderheiten, in denen sie in den einzelnen Völkern wirklich ist, die That, wodurch sich der Geist zum Bewußtsein, und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt, und sich zum allgemeinen, zum Weltgeist wird."

„Es ist die lebendige Sittlichkeit selbst, in deren objectivem Wissen sich die Aeußerlichkeiten des **Weltgeistes**, und die Gegensätze der Endlichkeit, die er enthält, abstreifen und aufheben, so daß dieses Wissen sich in sich zum **Wissen des absoluten Geistes**, als der ewig wirklichen Wahrheit, erhebt, in welcher die Vernunft frei für sich, und die Nothwendigkeit und Natur nur als seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind." *)

3. Der **absolute Geist** ist der sich mit sich selbst zusammenschließende, kreisartig in sich zurückkehrende Geist, d. h. der unendliche in den unendlichen Geistern um sich wissende Geist, das ursprüngliche Geistige, das in den Menschen sich selbst betrachtet; die ewige Vernunft, welche in der menschlichen sich selbst vernimmt; die absolute Intelligenz, wie sie durch die endlichen Intelligenzen gedacht wird und im Grunde sich selbst denkt; das Urideelle, in sofern es durch die menschliche Idee von ihm dargestellt wird. So müssen beide Punkte gleich berücksichtiget werden: Auf der einen Seite ist es die Menschheit, welche erkennt, daß sie als Endliches im Unendlichen ist, daß sie mit dem Urgeiste zusammenhängt, und seine bedeutsamste Manifestation ist; auf der andern Seite ist es die Gottheit, welche im Menschen zur Selbstanschauung gelangt, in ihm um sich weiß, und so zur Persönlichkeit gelangt. Es vereinigt sich das Bewußtsein Gottes selbst mit dem Gottesbewußtsein des Menschen. Es tritt das Selbstbewußtwerden Gottes vermittelst des Organs der Menschheit ein.

„Der **Begriff** des Geistes hat seine **Realität** im Geiste."

„Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die eine und allgemeine **Substanz als geistige**, das Urtheil in **sich** und in ein **Wissen**, für welches sie als solche ist."

„Die **Religion**, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend, als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist." **)

*) Encykl. S. 491 u. 497.
**) Encykl. S. 499.

Die einzelnen Momente dieser Sphäre sind: a. die Kunst; b. die geoffenbarte Religion; c. die Philosophie.

In Bezug auf die Kunst, soweit sie mit der Religion im Zusammenhang steht, äußert sich Hegel also: „Die unmittelbare Gestalt dieses Wesens ist die der Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals — der aus dem Geiste gebornen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt — die Gestalt der Schönheit." *)

„Die im Rücken der schönen Kunst liegende Religion zerfällt in mehrere, indem sie zu ihrem Inhalte die abstracten (getrennten) Momente haben kann, deren concrete Einheit der Geist ist; ihr Gott ist ein elementarisches oder concreteres Natur-Sein, oder das entgegengesetzte, das reine Denken. An dem einen wie an dem andern ist die Subjectivität nur die oberflächliche Form von Persönlichkeit, weil der Gehalt nicht concret geistig ist." Ueber den Zusammenhang der Kunst mit den Religionen ist die nähere Bemerkung zu machen, daß die wahrhaft schöne Kunst nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die concrete Geistigkeit Princip ist."

„Die schöne Kunst hat aber auch ihr Vorwärts in der Zukunft der wahrhaften Religion; das beschränkte Dasein der Idee geht an und für sich in die Allgemeinheit des Daseins, die Form der Anschauung, des unmittelbaren an Sinnlichkeit gebundenen Wissens, in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, das Offenbaren über."

Hierauf wird der Satz aufgestellt: „Indem die Religion das Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist, so kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur in sofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumirt ist, und aus ihr folgt." Diesem gemäß spricht er sich kräftig gegen die der vollen

*) Encykl. S. 500.

Wahrheit widersprechende Aeußerlichkeit des katholischen Cultus aus, obschon dieser die Kunst begünstigt. Nachdem er neben Anderm die geistlose Art des Betens, wornach der Mensch auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leistet, und Andere um das Beten bittet, hebt er auf würdige Weise die Vorzüge der protestantischen Kirche so hervor: „Gegen solches Außersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewußtsein in seine freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. So wird das, was in der Welt Heiligkeit sein soll, durch die Sittlichkeit verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt die Ehe als das Sittliche und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen, die Familie; statt des Gelübdes der Armuth gilt die Thätigkeit des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß, und die Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welches selbst die wahrhafte Freiheit ist, die Sittlichkeit im Staate."

Dabei, daß die Religion von Gott geoffenbart sein müsse, wollen wir nicht verweilen, da sich leicht denken läßt, daß der Ausdruck offenbaren nicht im gewöhnlichen Sinne genommen ist.

Als wesentlicher Inhalt der Religion wird die Trinitätslehre dargestellt, oder es wird vielmehr die Form dieser Lehre auf die uns überall entgegentretende Ansicht von der Idee, der Natur und dem Geiste übergetragen. Dies geschieht zunächst auf folgende Weise:

„Das Erste ist die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein noch nicht Aufgeschlossene — der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung — der Sohn — als in seine Momente zerfallen, Natur und endlicher Geist, die Idee in der Aeußerlichkeit, so daß die äußere Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten — die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dies Bewußtsein, Gott

als Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existirend, als wirkliches allgemeines Selbstbewußtsein Gottes."

In der Encyklopädie aber ist die Trinitätslehre auf folgende Weise ausgebildet:

„In dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens, oder dem abstracten Elemente des Wesens ist es der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht verschlossen bleibende, sondern als substantielle Macht, in der Reflexionsbestimmung der Causalität, Schöpfer Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, eben so in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt, und durch diese Vermittelung der sich aufhebenden Vermittelung, die erste Substanz wesentlich als concrete Einzelnheit und Subjectivität — der Geist ist."

Damit wird die Versöhnungslehre so verwebt:

„Im Momente der Besonderheit ist... die Bewegung des concreten ewigen Wesens die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittelung, des einigen Sohnes, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andrerseits des Geistes als mit ihr im Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welches als das Extrem der in sich seienden Negativität sich zum Bösen verselbstständigt."

„Im Momente der Einzelnheit als solcher, nämlich der Subjectivität und des Begriffes selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit, stellt sich als Voraussetzung, die allgemeine Substanz aus ihrer Abstraction zum einzelnen Selbstbewußtsein verwirklicht, und dieses als unmittelbar identisch mit dem Wesen, das Böse somit als an sich aufgehoben, aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Concreten in den Schmerz der Negativität ersterbend dar, in welcher es als unendliche Subjectivität identisch mit sich, somit aus derselben als absolute Rückkehr und allge-

meine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, die Idee des als ewigen aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geistes." Diese künstlich zu- und ausgespitzte Trinitätslehre, welcher an vielen andern Orten jene einfachere von Idee, Natur und Geist gegenüber steht, wird noch weiter ausgeführt, aber es kann mich nichts bereden, auch nur noch Ein Wort aufzunehmen. — — — Ist denn, frage ich im Angesichte der Philosophie, zu der wir, der obigen Eintheilung gemäß, überzugehen im Begriffe sind, — ist denn die Philosophie dazu verurtheilt, sich mit solchen Spitzfindigkeiten zu schleppen? Wahrlich, ich würde sie beglückwünschen, wenn einmal die Philosophen es sich eben so angelegen sein ließen, die Einheit Gottes lauter, ungetrübt, und ohne Zuthat, zu lehren, als sie jetzt in die Wette dieselbe entstellen — die meisten im Dienste der Mode, und am Gängelbande des Zeitgeistes. Auch hier sollte allein gelten die absolute, die ewige Wahrheit! Was soll der Formalismus, was die Aeußerlichkeit an dem heiligen Ort? Wie einst Göthe im Scherz, um Basedow zu necken, vor dem Zeichen des Triangels vorüberfahren ließ, so werden noch viele im Ernst vor eben diesem Aushängeschild der Neuern (denn viel mehr ist es meist nicht) vorbeieilen, um so mehr, wenn die Künstelei so weit geht, daß der gesunde Menschenverstand vor der Unnatur zurückschaudert, Zeichen in Zeichen verschlungen erblickend.

Ueber die Philosophie, und zwar zunächst ihr Verhältniß zur Kunst und Religion, läßt sich Hegel so vernehmen:

„Diese Wissenschaft ist in sofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der erstern, deren subjectives Produciren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten, in der Totalität der zweiten*) nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint und dadurch zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das

*) Hier habe ich nebst Andern einige Textesworte weggelassen.

in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt ist."

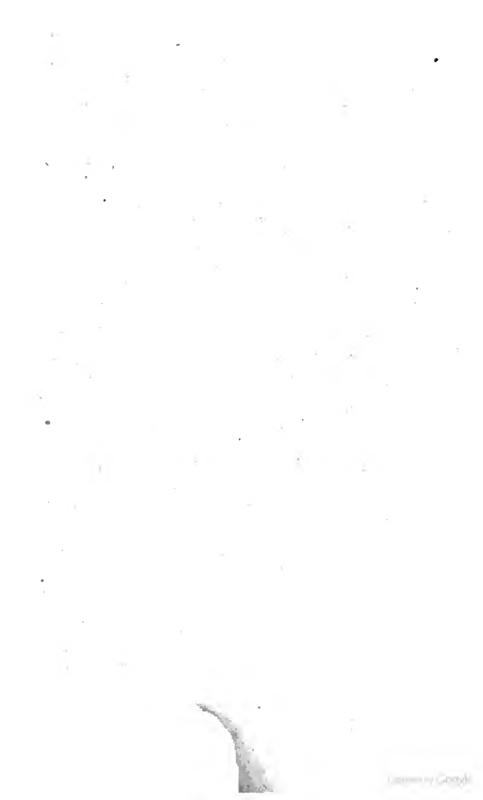
Nach mehrern Bemerkungen über Pantheismus, Akosmismus u. s. w. schließt Hegel also:

„Die esoterische Betrachtung Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, ist die Philosophie selbst. Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische ihr Resultat, als das Geistige, welches sich als die an und für sich seiende Wahrheit erwiesen, und aus ihrem voraussetzenden Urtheile, der concreten Anschauung und Vorstellung ihres Inhalts, in sein reines Princip zugleich, als in sein Element erhoben hat."

Nehmen wir noch aus den Vorlesungen über die Philosophie der Religion folgende Stelle hinzu:

„Die Philosophie ist keine Weltweisheit, sondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen, keine Erkenntniß der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern sie ist Erkenntniß dessen was ewig ist, was Gott ist, und was aus seiner Natur fließt, und diese Natur muß sich manifestiren und entwickeln.

# Schluß-Vergleichungen.



Es fällt mir nicht ein, eine ausführliche Vergleichung zwischen unsern drei Philosophen anzustellen; ich beschränke mich auf folgende Punkte.

1. Schelling und Hegel stehen Spinoza in Rücksicht der Klarheit und Deutlichkeit weit nach. Schelling ist schon oben der Dichterphilosoph genannt worden, und diese Benennung weist eben sowohl auf eine Schatten- als eine Lichtseite hin. Einmal hat er auf eine geniale Weise die Natur verherrlicht; sie, die von Fichte in Trümmern geschlagene, ließ er nicht nur erstehen, sondern in schönerer Gestalt erglänzen, als ihr mehr als ein Jahrhundert hindurch zugestanden worden war, indem er sie als die durch und durch belebte und von göttlichem Geiste erfüllte schilderte. Und den Gemälden, worin er die Grundwahrheit darstellt, gebricht es keineswegs an Klarheit. Dagegen sind viele Parthien seiner Werke dunkel; sei es, daß er die Macht der intellectuellen Anschauung (welche Hegel durch den Ausdruck: „Anguckung" ins Lächerliche zu ziehen suchte) hervorhob, und mit ihrer Hülfe Dinge zu erreichen strebte, welche den Meisten unerreichbar scheinen; oder daß er einerseits die völlige Identität und Indifferenz des Differenten, namentlich die des Idealen und Realen geltend machte, andrerseits die Superiorität des Idealen in dem Grade lehrte, daß er nicht sowohl die Realität durch die Idealität nur bestimmen, als vielmehr jene aus dieser hervorgehen zu lassen schien, und das Stoffartige aus reiner Thätigkeit herleitete; oder daß er alle Kreise des Seienden durch kühne Analogien verknüpfte, welche gar nicht geeignet waren, die Natur und das Wesen der Dinge aufzuhellen; oder daß er Ideen von Theosophen aufgriff, die von ihnen angesponnenen Fäden fortspann, und aus denselben ein künstliches Gewebe bildete; oder abstracte Begriffe, wie Raum und Zeit, zu definiren, und ihr Verhältniß zum Absoluten zu bestimmen suchte. — Ein gar schlimmes

Zeichen für Schellings Darstellungsgabe scheint mir besonders dies zu sein, daß er gerade, als er sich einmal entschloß, in der Zeitschrift für speculative Physik eine „Darstellung des Systems der absoluten Philosophie“ in Paragraphenfolge zu geben, er in größere Dunkelheit, als irgend anderswo verfiel, und dadurch auch Geschichtschreiber, die doch nun wohl berechtigt waren, sich darauf zu stützen, wie z. B. Rixner, veranlaßte, von seiner Lehre einen Umriß zu geben, welcher den nicht schon Eingeweiheten unverständlich erscheinen muß.

Was Hegel betrifft, so reichen die aus seinen Schriften angeführten Stellen gewiß hin, um Jeden zu überzeugen, daß er zu den dunkelsten Schriftstellern gehört. Es wird ihm niemand absprechen, daß er ein eminenter Denker war, der, während zu seiner Zeit nicht viel mehr als naturphilosophische Phantasiestücke vorlagen, sich die Aufgabe stellte, ein streng systematisches Gebäude aufzuführen. Aber welcher seltsame Abstand zwischen dem Begründer der neuern Philosophie, der mit Recht ein Hercules unter den Denkern genannt wurde, und diesem zweiten Hercules unter eben denselben! Jener theilte die Resultate seiner langen und tiefen Forschung auf eine verständliche und deutliche Weise der Welt mit; und wer sich mit der Terminologie und der Tendenz des Ganzen vertraut macht, kann sich ganz leicht zurecht finden. Dieser hingegen hat dafür gesorgt, daß der Leser beim Durchgehen seiner Werke (die Propädeutik, Aesthetik und die Geschichte der Philosophie ausgenommen) nie recht des Gelesenen froh wird, weil er in das Labyrinth der künstlichsten Dialektik hineingeführt und darin fortgeschleppt wird. Abstruseres läßt sich nichts auffinden. — Die Meisten werden urtheilen: Wären es nur wirklich die „Cabinetsordres“ des Ewigen, die wir hier vernehmen könnten, so ließen wir uns Alles gefallen, allein, da wir bloß einen Sterblichen vor uns haben, der es gleich vielen Andern versucht hat, die göttlichen Dinge, so weit es angehen mag, zu enthüllen, so lassen wir uns nicht nach seinem Belieben zerplagen und zerpeinigen. Wir wenden uns lieber an diejenigen Weisen, welche die nämlichen Grundwahrheiten erkannten, aber geruheten, mit Menschen menschlich zu sprechen. Ja,

wir wagen es zu fragen: Liegt nicht etwas Krankhaftes in diesem steten Poniren und Negiren von Gegensätzen? Leidet nicht die Wahrheit selbst unter einem solchen Hin- und Herzerren der Begriffe, einem solchen Gedankenspalten, wie es sonst nie und nirgends versucht wurde? — Zur Wahrheit kann man auf weniger verschlungenen Wegen gelangen. Hegel selbst gelangte dazu auf einfachere Weise, und erst hernach verlor er sich in solche Krümmungen.

2. Was die offene, unverhohlene Darlegung der Ansicht betrifft, so tritt Spinoza weit freier und rücksichtloser auf, als Schelling, der theils alle Benennungen seines Systemes, welche demselben ungünstig sein könnten, abzuwenden sich bemüht, theils hin und wieder sich durch Beziehungen auf die geoffenbarte Religion einen gewissen Nimbus zu verschaffen sucht.*) Während z. B. Spinoza Gott auf das bestimmteste als immanente Ursache erklärt, sträubt sich Schelling gegen den Namen Immanenz in Bezug auf seine Lehre; dies geschieht aber auf eine solche Weise, daß man unter dem bunten Gewande das künstlich Versteckte noch halb zu erblicken vermag. „So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte (!). Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Sein im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses In-Gott-sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen, und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des

*) Es ist hier überall von dem ursprünglichen, nicht dem neuen Schellingianismus die Rede.



neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben, und erst durch den Menschen erklärt werden." *)

Was vermöchte die Wahrheit zu verdecken, daß nach der Naturphilosophie Gott in Allem und Alles in Gott ist? Ist es nicht ein eitler Versuch, darum weil die Dinge eben um ihrer Verschiedenheit vom Menschen willen ein wenig anders in Gott sind als der Mensch, die Immanenz von ihnen zu negiren, und dieses Wort willkürlich nur vom Menschen zu affirmiren? — Oh, wie lobe ich mir Spinoza's Einfachheit und Treue, diesen Künsteleien unserer Ueberbildung gegenüber! Wie gefällt mir sein klares, unprophetisches Wort einem solchen dunkeln, prophetischen gegenüber! Welchen gedoppelten Werth hat für mich seine Anerkennung der Immanenz diesem Schielen auf Transcendenz gegenüber! Mußte es denn dahin kommen, daß diejenigen, welche ihm am nächsten stehen, nicht nur den Namen Spinozismus und ähnliche meiden, als enthielten sie eine Befleckung (nämlich vor dem großen Haufen), sondern daß sie auch jede Gemeinschaft und Berührung mit ihm auf den Grad fliehen, daß sie sogar einzelne Ausdrücke, die er besonders geltend machte, von sich ablehnen, und es für weit ehrenvoller halten, ekklesiastisch zu sprechen, oder paracelsisch oder böhmisch, unbekümmert, ob dies das Reich der Wahrheit fördere oder nicht? **)

Was Hegel betrifft, so haben wir Gelegenheit genug gehabt, zu sehen, wie gern er sich rühmt, daß seine Lehre mit dem Christen-

*) Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit; gegen das Ende hin.

**) Religio nullis superstitiosis ornamentis indiget, sed contra de ipsius splendore adimitur, quando similibus figmentis adornatur.

Tract. theol. polit. Cap. XII.

thum übereinstimme, und mit welcher Liebe er besonders die Dreieinigkeit wie ein Schooßkind gepflegt hat. Aber worauf läuft jene Uebereinstimmung, näher betrachtet, hinaus? auf was anderes als: das Christenthum ist durchaus so zu deuten, daß es um kein Jota vom Hegelianismus abweichen darf. Welche Autorität war denn aber so Christus oder das Wort Gottes für Hegel? und was kümmerten ihn jene im Ernste, so sehr sie gepriesen wurden? Indem er sich auf Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, den Logos, den Erlöser, den Mittler berief, berief er sich im Grunde nur auf sich selbst. — Man könnte versucht sein, zu sagen: Die Idee des Christenthums, wie sie an sich war, wurde ein Anderes, ein Fremdes in Christo (denn da er noch nicht lehrte, was der nach ihm Gekommene, so drang sie nicht durch); aber durch Negation dieser Negation ward sie für sich in Hegel; durch ihn erst kehrte sie zu sich selbst zurück.

Dem, was oben in Bezug auf die gefeierte Dreieinigkeit aufgenommen wurde, noch Aeußerungen über andere Dogmen beizufügen, scheint mir überflüssig. Ich begnüge mich auf S. 568 bis 570 der Phänomenologie zu verweisen, wo die Schlagwörter: Menschwerdung, Versöhnung, Tod des Mittlers, „das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß Gott selbst gestorben ist,"*) kurz, was nur hoch und heilig klingt, verschwendet werden, um am Ende die Lehre herauszubringen, daß — die Substanz eine geistige sei. Hoffentlich nahet die Zeit, welche diese an

---

*) Hierüber ertheilt den besten Aufschluß: Bd. XII. (Vorlesungen über die Philosophie der Religion) S. 249. 250.

Wo ist jenes Siegel, jenes göttliche Siegel, dessen Spinoza so würdig gedachte?

**Tam ipsa ratio, quam Prophetarum et Apostolorum sententiae aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, h. e. humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tamquam imagine suae divinitatis consignavit.**

**Tract. theol. polit. Cap. XII.**

das Historische sich anknüpfenden und doch die historische Wahrheit höhnenden Prunkgebilde „in des Lethe stillen Strom versenken“ wird. — Dies wird auch um so sicherer geschehen, da (wie bekannt genug ist) Hegel sich in ganz willkürliche Deutungen und Combinationen verloren hat, wonach das, was die H. Schrift von Christo als einem Individuum, meldet, auf die ganze Menschheit übergetragen werden soll, so daß z. B. sein Tod und seine Auferstehung als Momente der menschlichen Natur im Allgemeinen, und weil diese selbst wieder zur göttlichen Natur gehört, zugleich als Momente der göttlichen Geschichte, d. h. des Entwickelungsganges und Prozesses des ewigen Wesens gelten.

Wohin die Philosophie geräth, wenn sie sich selbst zur Dienerin der Theologie macht, zeigt sich besonders auch aus Folgendem: Sobald der Philosophirende darauf verfällt, den Offenbarungsglauben mit seiner Lehre zu verschmelzen, so ist es beinahe nicht anders möglich, als daß er den Lehren seiner Confession den Vorzug vor denen der andern Confessionen einzuräumen sucht, und so kommt eher eine confessionelle, als christliche Philosophie heraus. Dies zeigt sich gerade auch bei Hegel in mancher Beziehung. So hat er sich z. B. einfallen lassen, Zwingli's Lehre vom Abendmahle durch folgendes harte Urtheil herabzuwürdigen: „Die Vorstellung ist, daß der gegenwärtige Gott in der Vorstellung nur, in der Erinnerung, also in sofern nur diese unmittelbare subjective Gegenwärtigkeit habe. Dies ist die reformirte Vorstellung, eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit. Hier ist das Göttliche, die Wahrheit, in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes heruntergefallen, ein bloß moralisches Verhältniß.“ *) — Es ist leicht einzusehen, daß, wie Hegel die Consubstantiation über alles erhebt, der Anhänger jeder Confession die dieser eigenthümliche Ansicht in ein eben so vortheilhaftes Licht zu setzen wissen wird. Wer könnte es demnach einem Katholiken verargen, wenn er die

*) Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Gesammtausgabe. Bd. XII. S. 275.

Lehre der Transsubstantiation als ächt philosophisch, einzig wahr und göttlich priese? (Vgl. den Abschnitt über den Neu-Schellingianismus.) Uns aber ist, als hörten wir Spinoza nochmals an einen solchen theologastisirenden Philosophen jene strafenden Worte richten, welche er an Albert Burgh, der zur katholischen Religion übergegangen war, schrieb:*) „Wenn Du doch den ewigen und unendlichen Gott anbetetest, und nicht — — — rc.

3. Wir haben oben gesehen, wie Schelling und Hegel nicht ermüden, dem Spinoza den Vorwurf zu machen, daß seine Substanz nicht Geist sei. Dieser Vorwurf ist in gedoppelter Beziehung höchst widrig: erstens, weil er nur einem Systeme gemacht werden sollte, welches sich als ein rein materialistisches kund gibt, nicht aber einem solchen, welches lehrt, daß der Substanz theils Denken, theils Ausdehnung zukomme; zweitens, weil, da die Ankläger dies selbst anerkennen, offenbar ist, daß sich Alles nur um eine willkürliche und subtile Bestimmung des Begriffes „Geist“ dreht, und es doch noch immer nicht ausgemacht ist, und es auch kein Aussehen hat, als ob je entdeckt werde, was eigentlich dasjenige sei, warum hier gestritten wird.

Wollen wir uns aufrichtig Rechenschaft darüber geben, was wir wissen, und was wir nicht wissen, so finden wir Folgendes. Wir sind unter allen Wesen auf Erden die einzigen, welche fähig sind und das Bedürfniß in sich tragen, dem Ursprunge der Dinge nachzuforschen, und wir gelangen insgesammt zu der Einsicht, daß ein Ewiges, Selbstständiges ist, von welchem wir gleich allem Uebrigen abhängen. Die Idee dessen, das da war, das da ist, und das da sein wird, ist die gewisseste von allen.

Darüber aber, wie sich das Ewige, Unendliche zu dem Zeitlichen und Endlichen verhalte, sind die Ansichten getheilt, indem die Einen sich für eine völlige Trennung und Scheidung des Unendlichen vom Endlichen erklären, und hiermit jenes außer die Welt setzen, die Andern dagegen diese Trennung verwerfen, und das Endliche als eine Manifestation des Unendlichen, in ihm und an ihm

*) Der letzte Brief der Ausgabe von Paulus.

befindlich, betrachten. Die Erstern, die Theisten, entscheiden sich zugleich auf das bestimmteste dafür, daß das Ewige reiner Geist sei, der durch einen Willensact das Weltall aus dem Nichts hervorgerufen habe. Die Letztern, die Pantheisten, geben dies nicht zu, indem sie behaupten, es sei hier alles gleich unbegreiflich: ein purer, blanker Geist; — das Entstehen des Zusammengesetzten aus dem Einfachen; — das Werden des Etwas aus dem Nichts; — das Erschaffen des alle Räume erfüllenden Alls durch ein bloßes Wollen u. s. f. Sie negiren so, wohl mit Recht, alle Bestimmungen über das Urseiende, welche theils das Gepräge von Anthropomorphismus, theils von unerweisbaren Erklärungen des Verhältnisses zwischen Geistigem und Körperlichem, wie von dem Ueberschreiten aller Schranken unsers Vorstellungsvermögens bei dem Aufsteigen von dem menschlichen Geiste zum Urgeiste haben. Sie selbst aber zerfallen wieder in mehrere Classen. Ich möchte folgendermaßen eintheilen:

I. Ueber die Beschaffenheit des Substantiellen nichts bestimmender Pantheismus.

II. Das Wesen der Substanz bestimmender Pantheismus.

1. Der Substanz ein einziges Attribut beilegender Pantheismus, wornach das primitive Eine das secundäre Andere implicite oder potentiâ in sich enthält, und aus sich entwickelt.

   a. so, daß das Materielle oder Reale als das Ursprüngliche betrachtet wird, welches die Fähigkeit oder Anlage habe, wie Lebendes, so auch Geistiges aus sich zu entwickeln — materialistischer Pantheismus.

   b. so, daß das Ideale, oder die Idee, das Reale sich gegenübersetzt; sei es, daß im Allgemeinen Thätigkeit, Dynamisches an die Spitze gestellt, und vorzugsweise ein gleichsam aus einem Keime sich entwickelndes Denken, eine ihrer selbst sichere, einigermaßen dem Willen ähnliche Tendenz angenommen, die materielle Masse aber wie eine erstarrte Kraft betrachtet wird; oder daß ein völlig Selbstbewußtes statuirt wird, welches, indem Trans-

cendenz mit Immanenz sich vereinigt, als Innerliches unmittelbar das Aeußerliche zum Gefolge hat — vergeistigender, oder theistisirender idealistischer Pantheismus.

2. Die zwei Attribute des Idealen und Realen, des Geistigen und Körperlichen, anerkennender Pantheismus.
   a. beide gleich haltender, parallel neben einander einhergehen lassender, Realismus und Idealismus enthaltender Pantheismus.
   b. das eine Element vorherrschen lassender Pantheismus:
      α) so, daß das Reale den Geist bedingt und auf ihn einwirkt; indem z. B. der Grad der Denkkraft von dem Grade der Lebenskraft, oder überhaupt von der Vorzüglichkeit der körperlichen Constitution abgeleitet wird — realistischer Pantheismus.
      β) so, daß das Ideale, das Geistige, die Materie beherrscht, bestimmt, ihr Ausdruck verleiht — idealistischer Pantheismus.

Die Hauptlehren von der Unzulässigkeit des Begriffes der Schöpfung aus Nichts, und von der Einheit alles Seienden ausgenommen, zeigen sich, wie die vorerwähnte Eintheilung beweist, viele Differenzen. Woher diese? daher, daß wir so wenig als die, welche vor uns waren, wissen, was eigentlich Leben und Geist ist, und wie sich Körper und Geist zu einander verhalten. Darum lassen die Einen alles unentschieden; Andere hinwieder machen den Versuch, aus dem einen Elemente als dem urwesentlichen das andere zu deriviren; noch Andere ertheilen beiden ganz gleichen Rang und behandeln sie als verschiedene Seiten, Pole eines und desselben Wesens; Andere endlich geben dem einen, namentlich dem Geistigen, die Superiorität und die Fähigkeit, das andere zu bestimmen. Wir setzen Ideales und Reales einander entgegen, und gleichwohl müssen wir gestehen, daß zwischen beiden ein innigeres Verhältniß Statt findet, als wir uns vorzustellen vermögen, daß sie auf die Weise zusammen sind und wirken, daß sie Ein Wesen ausmachen. Dies hat Burdach jüngst in seiner trefflichen Schrift: „Blicke ins Leben" (II. Bd.

2. Thl. S. 182) so begründet: „Geistiges und Materielles, die sich zu verneinen und das Widerspiel von einander zu sein scheinen, in der That aber sich wie Wesen und Erscheinung verhalten, würden, wenn sie von Grund aus entgegengesetzt und schlechthin das Gegentheil von einander wären, nie in Verein und gegenseitigen Verkehr treten können, da die Annahme eines dritten Vermittelnden eine leere Voraussetzung ist, bei welcher man sich nichts Bestimmtes denken kann." — Wir wissen nicht einmal genau, wie das menschliche Denken vor sich geht, viel weniger noch, wie dasjenige Denken beschaffen ist, welches das menschliche begründete. Haben wir selbst von dem menschlichen Geiste keine nähere Kunde, wissen wir nur, daß, aber nicht wie das Nervensystem das Denken vermittelt, so haben wir vollends gar keine Einsicht darein, wie die Denkthätigkeit, Idealität da sich äußern kann, wo keine solche Organe, wie die Nerven, mitwirken. Langen wir beim Durchlaufen der Kette von Ursachen und Wirkungen auf dem Punkte an, wo nach der letzten Erdrevolution alle jetzt bestehenden Gattungen der organischen Wesen hervorgingen; steigen wir noch weiter rückwärts in jene Zeiträume, wo nach frühern Umwälzungen und chaotischen Zuständen unser Planet sich mit Wesen anderer Art bevölkerte; so können wir immer nur mit Zuversicht sagen: Es war auf irgend eine Weise Ideelles, Geistartiges vorhanden, weil sich so zweckvoll organisirte und denkfähige Wesen bildeten; aber wir sind nicht von Ferne im Stande zu bestimmen, wie das Geistige existirte und wirkte; wir haben keine Vorstellung davon, wie das Denken des Substantiellen beschaffen war oder ist. Nehmen wir noch die Ordnung des ganzen Weltalls, das Ineinandergreifen aller Weltkörper und aller Theile der Natur hinzu, worin wir wieder das Gepräge des Geistes erblicken, so wissen wir noch weniger die umfassende Wirkungsweise des ideellen Elementes zu erklären. Wir können immer nur die innige Einheit, die Identität des Geistigen und Materiellen anerkennen, und unsere Ueberzeugung aussprechen, daß das eine nicht ohne das andere sein kann, und daß eines dem andern entgegenkommt; aber wir müssen darauf verzichten, den Schleier zu heben, der über dem unendlichen Real-Idealen, der ewigen Einheit und Harmonie

der Ausdehnung und des Gedankens schwebt. Wir müssen uns begnügen, beide als gleich ewig anzuerkennen, und dem Geistigen die Superiorität zuzusichern; weiter einzudringen ist uns nicht vergönnt.

Indem alles als ein dynamisches Ganzes, als Ein großer Organismus aufgefaßt wird, wird theils im Hinblicke auf den Gang der einzelnen organischen Wesen, theils darum, weil im Verlaufe der Erdperioden immer vollkommnere Gebilde hervorgingen, Involution der Evolution entgegengesetzt, und von dem Denken, wie es sich zuerst äußerte, als einem impliciten, keimartigen gesprochen. Wer dürfte sich nun aber rühmen, von diesem eine adäquate Erkenntniß zu besitzen?

Daß das absolute Wesen in dieser Rücksicht in den pantheistischen Systemen unbestimmt gehalten sei, hat Schleiermacher in seinen Reden über die Religion auf eine offenere Weise als viele Andere gestanden. „Es ergreift Euch das Gefühl der Allmacht. Wie einer sich aber dieses hernach übersetzt in Gedanken, das hängt davon ab, wie der eine sich willig im Bewußtsein seiner Ohnmacht in das geheimnißvolle Dunkel verliert, der andere aber, auf die Bestimmtheit des Gedankens vorzüglich gerichtet, nur unter der uns allein gegebenen Form des Bewußtseins und Selbstbewußtseins sich denken und steigern kann. Das Zurückschrecken aber vor dem Dunkel des unbestimmt Gedachten ist die eine Richtung der Phantasie, und das Zurückschrecken vor dem Schein des Widerspruchs, wenn wir dem Unendlichen die Gestalten des Endlichen leihen, ist die andere. Sollte nun nicht dieselbe Innigkeit der Religion verbunden sein können mit der einen und mit der andern?"

Es sollte sich also ein Pantheist wohl bedenken, ehe er einen Andern in Bezug auf die Bestimmung über das Geistige und sein Verhältniß zum Materiellen angriffe.

Schelling hat besonders über die Starrheit des Spinozismus, den darin sich aussprechenden Realismus geklagt. Es ist aber schon oben bemerkt worden, mit wie wenig Recht dies geschehen ist. Es sind im Spinozismus Idealismus und Realismus ganz gleich bedacht, und es zeigt sich ein völliger Parallelismus von beiden,

gerade wie bei Schelling Transcendentalphilosophie und Naturphilosophie aufgeführt werden.

Es könnte allenfalls der Vorwurf von Gewicht zu sein scheinen, daß Spinoza dem Geiste nicht das Uebergewicht ertheilt, das Geistige nicht zu dem das Körperliche Bestimmende erhoben habe. Allein es müssen billigermaßen folgende Punkte in Erwägung gezogen werden. Fest an dem Grundsatze haltend, „daß aus Nichts nichts entstehe," verwarf Spinoza nicht nur den Begriff der Schöpfung der Welt, sondern er hatte auch eine ähnliche Scheu davor, dem einen Attribute der Substanz eine Priorität einzuräumen, wonach unter zwei gleich-ewigen Elementen das eine durch das andere bedingt wäre, so daß darin erst durch den fremden Einfluß etwas vorgehen müßte, wozu es nicht von selbst nach den Gesetzen seiner Natur zu gelangen vermochte. Wie ein ewiges Zusammensein des Geistigen und Körperlichen, so wurde von ihm auch ein ewiges harmonisches Zusammenstreben, ein glückliches Zusammenwirken des Ideellen und Reellen, ein gemeinschaftliches Sich-Modifiziren angenommen. Das Körperliche erschien ihm theils an sich, theils um seines in der Einheit der Substanz gegründeten Zusammenstimmens mit den geistigen Thätigkeiten willen groß. — Spinoza konnte keine Befriedigung in der Ansicht finden, nach welcher auf der einen Seite Zwecke und Ideale statuirt, auf der andern wieder negirt werden, wie dies geschieht, wenn es so oft in der Naturphilosophie heißt, es sei als ob Zwecke und Ideen walteten, aber sie lassen sich doch nicht geradehin der Natur der Dinge beilegen. — Eben so wenig ertrug er (wenn wir schon beinahe nicht begreifen, wie er nicht das implicite Denken dem expliciten sollte entgegengehalten haben) die Unbestimmtheit, welche sich bei der Annahme eines Analogons von Denken, einer uns unbekannten Form der ideellen Thätigkeit, zeigt.

Wohl spricht uns mit Recht die vornehmlich von Schelling ausgegangene und sich immer mehr verbreitende Ansicht an, daß Geistigkeit, Idealität alles durchdringt und bestimmt, aber wir müssen dennoch gestehen, daß wir keine eigentlich wissenschaftliche Einsicht durch Aeußerungen folgender Art gewinnen: „Alle Naturqualitäten

sind Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur; die Natur selbst ist eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen erstarrte Intelligenz" — (wo besonders der Ausdruck „Natur" wenigstens an den der „Materie" hätte vertauscht werden sollen). Eben so wenig wird uns das Wesen des Geistigen und Körperlichen enthüllt, wenn es heißt: „Das Affirmirende jedes Dinges in Bezug auf dieses Ding können wir dessen Begriff oder Seele, das Affirmirte aber an ihm seine Existenz oder seinen Leib nennen."

Sehen wir sodann auf Hegel's beständige und einzige Rede von der Idee und dem Geiste, so werden wir Spinoza um so mehr achten, wenn wir bedenken, was es ihn gekostet hätte, ja, wie unmöglich es ihm gewesen wäre, bloß zu sagen: **Deus est res cogitans** (Gott ist ein denkendes Wesen), und zu fordern, daß daraus herausgelesen werde: **Deus est simul res extensa** (Gott ist zugleich ein ausgedehntes Wesen). — Wenn aber Hegel um der Lehre von dem Uebergreifen des Ideellen willen glaubte, vor Spinoza einen Vorzug zu haben, so ist theils das eben vorhin Gesagte zu berücksichtigen, theils zu bemerken, daß es sich nicht geziemte, die Idee der Gottheit mit einer nicht von Christo, sondern von den Dogmatikern herstammenden Lehre zu tingiren, und um des geborgten Schimmers willen auszurufen: Spinoza's Gott ist nicht der wahre! — In sofern endlich Hegel dem Spinoza vorwirft, sein Substantielles sei nicht Geist, weil er die Negativität der Substanz nicht erkannt habe, so ist Folgendes einzuwenden: Es ist wahr, daß Spinoza diese subtile Begriffsbestimmung nicht machte, aber, was wohl mehr als Form und Name gilt, das Wesentliche, was Hegel an jene knüpft, die Vorstellung von dem sich mit sich selbst Zusammenschließen des Ideellen, war Spinoza keineswegs fremd geblieben. Es darf nur auf den zweiten und fünften Theil seiner Ethik, wo alles menschliche Denken als ein Denken der Substanz oder wenigstens eine Aeußerungsweise des unendlichen Verstandes, die Liebe zu Gott als Liebe Gottes zu sich selbst erklärt wird, aufmerksam gemacht werden, um zu beweisen, daß Spinoza so gut als sein Kritiker alles Geistige in der Menschheit auf Gott zurückgeführt, das Erste und Letzte immer zusammengehalten habe.

Die Substanz galt ihm als das, was die Menschheit in sich trug, ehe sie zur Existenz gelangte — was sie wirklich als Modification ihrer selbst hervorgehen ließ — was sich in ihr in allen geistigen und körperlichen Regungen und Aeußerungen kund gibt. Er betrachtete mit Lust das unendliche Denken in seinem Zusammenhange mit allen endlichen Gedanken — den Urgeist in Verbindung mit seinen mannigfaltigen Organen und Nüancen, den endlichen Geistern, durch welche er sich fortzieht, — das allgemeine Leben und den allgemeinen Geist, wie sie sich in der Gesammtheit der Menschen auf eine bestimmte Weise äußern. Wie darf man also behaupten, Spinoza sei nicht vertraut gewesen mit dem Gedanken Hegel's, daß der göttliche Urgeist in allen endlichen Geistern lebt und webt, und ist?*)

Wie wenig Aufschluß wir über das Wesen des Geistes erhalten, kann Keinem entgehen. Hegel verfährt hier oft so, daß wir unwillkürlich an das Analogisiren, welches er der Schelling'schen Schule vorwarf, gemahnt werden. Fichte hat dies in seiner akademischen Antrittsrede zu Tübingen folgendermaßen gerügt: „Ein einleuchtendes Beispiel dieser Manier, welche das Allerabstracteste und Concreteste in eine ungefähre Vorstelluug zusammenmischt, ist es, wenn Hegel in einem frühern Werke über Naturphilosophie (Sämmtl. Werke, Bd. VII. S. XXII.) den „Aether", die „reine gegensatzlose Materie", die „Substanz aller Dinge", die „absolute Unbestimmtheit", aber eben darum die „absolute Fähigkeit aller Form", sofort nun in Einem Athem als den „reinen Geist", den „seligen Geist", das „reine Selbstbewußtsein" u. dgl. prädicirt. Wir können dies und Aehnliches nur die Mystik der Abstraction nennen, die nicht minder unklar ist wie jede andere" u. s. w. — Für unbedingtes Wissen zeugt auch folgende Phrase nicht: „Das Absolute ist ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit, und ewiger Geist." — Eben so wenig

*) Oken sagt: „Alles, was wir sehen, sind Gedanken Gottes; wir sehen nur Gott denken, oder vielmehr, da wir auch nichts anders als Gedanken Gottes sind, merken wir nur die Succession der Gedanken Gottes." Lehrbuch der Naturphilosophie. I. Bd. S. 15.

werden wir über die Idee, in sofern sie bald als Leben, bald als Seele, bald als Geist betrachtet wird, noch über irgend eines dieser Momente mehr belehrt, als es anderswo geschehen ist und geschehen konnte, nämlich so weit, daß die Abstufungen ihren Hauptzügen nach unterschieden werden. So wird z. B. das Leben zunächst als noch nicht Seele seiend aufgefaßt, oder wenn als Seele, doch noch nicht als seelenvolle Seele. — — — „Der Begriff ist als eine Seele, die noch nicht seelenvoll ist. So ist die Idee erstlich das Leben." (Logik. Zweiter Theil. S. 235.) — So treten gewiß überall die Schranken der menschlichen Erkenntniß in Rücksicht auf die Natur des Geistigen hervor.

Betrachten wir noch ein Mal genau Hegel's Lehre von dem Verhältnisse des Idealen zum Realen, so zeigt es sich, daß er nirgends genügenden Aufschluß über diesen Hauptpunkt ertheilt. Vielmehr entwickelt er sich und uns in einen beständigen Kampf zweier Auffassungsweisen. Einmal ist das Reelle nicht ein erst zum Ideellen Hinzugekommenes, Gewordenes, Erschaffenes. Das Ideelle tritt nur vorzugsweise hervor, weil es das Wesenhafte, das Uebergreifende, das Bestimmende ist. Und darin liegt der Geist des Systems, dessen Urheber es als die höchste Einseitigkeit erklärt, das Subjective ausschließend geltend zu machen. Auf der andern Seite aber ist Alles in die Form gebracht, als ob das Reale dem Idealen weit mehr als das Bestimmt-Werden verdanke. Es wird der Versuch gemacht, den Uebergang von der Idealität zur Realität darzuthun. Und dies ist die Klippe, an welcher das System zu scheitern Gefahr läuft. Dies führt willkürliche Bestimmungen, und bald schwärmerische Behauptungen, bald vage Phrasen herbei. Ganz unbestimmt und willkürlich ist der Satz: „Das Ideelle hat das Reelle an sich." So willkommen uns auch dieser Ausspruch ist, in sofern jede Trennung ausgeschlossen wird, so werden wir doch gar nicht darüber belehrt, wie die Realität der Idealität anhänge. Eben so verhält es sich mit der Aeußerung über „die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an sich selbst hat." Wenn ferner von dem Prozeß, der Dialektik u. s. f. die Rede ist, und es z. B. heißt: „Das Eins ist in sich dialektisch," so sehen wir zwar wohl, daß das Reale

exprozessirt werden soll, weil Hegel es so will, aber er weist die Art und Weise nicht nach. Und wir können uns des gerechten Argwohns nicht erwehren, es werde entweder in das Princip viel mehr hineingelegt, als die Benennung verräth, oder eigenmächtig etwas derivirt und ponirt, von dem wir nicht wissen, wie es hervorgehen kann. Als ein Machtspruch solcher Art erscheint der Satz: „Die Idee ist sich äußerlich;" und eben so folgender: „Der Gedanke, der Begriff ist er selbst und sein Anderes," u. s. f. — Wie müht sich Hegel damit ab, die Objectivirung, den Act des Sichselbstobjectivirens des Subjectes darzuthun? Darüber nur eine einzige Stelle:*) „Es ist das Logische, in welchem es sich zeigt, daß aller bestimmte Begriff dies ist, sich selbst aufzuheben, als der Widerspruch seiner zu sein, damit das Unterschiedene seiner zu werden, und sich als solches zu setzen; und so ist der Begriff selbst noch mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjectives ist, die Bestimmungen des Begriffes, die Unterschiede nur als ideell, nicht in der That als Unterschiede gesetzt sind. Das ist der Begriff, der sich objectivirt."

Diese Derivationsversuche sind die Quelle unsäglicher Subtilitäten sowohl in den Schriften Hegel's selbst als seiner Anhänger.

Erdmann setzt in seiner Schrift: „Natur oder Schöpfung?" großen Werth darauf, daß er den κόσμος νοητὸς (die zuerst im Ideal existirende Welt) von dem κόσμος ἀισθητὸς (der wirklichen, sinnlich wahrnehmbaren Welt), wie den idealen Menschen, den Begriff der Menschheit, von dem wirklichen Menschengeschlechte unterschieden, und den Logos oder Sohn Gottes zunächst nur in Gott gesetzt habe, so daß die Welt erst dadurch entstanden sei, daß er äußerlich wurde. Er sagt sodann (S. 113): „Die Offenbarung Gottes als immanenter Akt gesetzt gibt uns den Begriff der Zeugung des Sohnes, diese Offenbarung herausgesetzt gibt den Begriff der Schöpfung der Welt (φύσις und κτίσις). Das Verhältniß haben wir also hier gerade so bestimmt, wie etwa Augustin, wenn er von dem Sohn sagt, er sei der Alius (der Andere) Gottes,

*) Hegel's Werke. Bd. XII. S. 190.

von der Welt, sie sei das Aliud (das Andere) desselben. Ganz eben so bestimmt Hegel das Verhältniß, wenn er zuerst „Gott sich durch seinen Unterschied, der aber hier noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit sich zusammenschließen und bei sich sein", dann aber „das was das Andere Gottes war, ohne diese Bestimmung zu haben, diese erhalten" läßt; oder aber, wenn er einmal von einem „Spiel des Unterscheidens" spricht, „mit dem es kein Ernst ist," dann aber die Welt als „das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer Gott" bestimmt; oder endlich, wenn er behauptet, daß das Andere Gottes als ein Wirkliches außer Gott sein müsse, und dann hinzufügt: „Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt."

Es ist wirklich seltsam, wie Hegel oft die Actuosität der Idee, ehe sie Welt wird, näher zu bestimmen unternimmt. „Das ewige an und für sich Sein ist dies, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen; aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das an und für sich Seiende ist ewig darin in sich zurückgekehrt, und nur in sofern ist es Geist.

Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden ist, daß dies ein Verhältniß Gottes, der Idee, nur sei zu sich selbst. Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins kommt, zur Trennung und Entzweiung."

„Das Andere ist bestimmt als Sohn: die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstracte Unterschied im Allgemeinen, wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigenthümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung."

„Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten." *) — — —

*) Bd. XII. S 206. — Vgl. ganz ähnliche Behauptungen, S. 180.

Die nämliche Spitzfindigkeit in Bezug auf das Verhältniß des Idealen zum Realen gibt sich in folgender Aeußerung über die drei der Trinität entsprechenden Momente oder Formen kund: „In Beziehung auf Ort, Raum sind die drei Formen so zu erklären, indem sie gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste außer der Welt, raumlos, außer der Endlichkeit, Gott, wie er an (und für) sich ist. Das Zweite ist die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott im vollkommenen Dasein. Das Dritte ist der innere Ort, die Gemeinde" *) u. s. f. — Es ist für uns beruhigend, aus so vielen Stellen zu wissen, daß Hegel das Göttliche nicht außerhalb der Welt sein läßt, und die Scheidung von „Hüben und Drüben" verwirft. Dies ist nur eine der Priorität des idealen Princips zu Liebe aufgestellte, und bei der Ausmalung der Dreieinigkeitslehre vorgebrachte Ansicht. Aber man muß weit mehr die Einigung oder Einheit der hier künstlich aus einander gehaltenen Punkte berücksichtigen. Ja, es könnte sogar scheinen, als läge am Ende in diesen Worten, denen auch die bedeutsame Formel: „außer der Endlichkeit" beigemischt ist, nicht mehr, als in Spinoza's Satze: „Die Substanz ist früher als ihre Affectionen", das Unendliche liegt den endlichen Bestimmungen oder Erscheinungen zum Grunde? Man bedenke zugleich, wie beliebt die Formeln sind: „außer Raum und Zeit;" „erhaben über Raum und Zeit;" indem, wie die Zeit, so auch der Raum als Schranke aufgefaßt wird, in sofern die einzelnen Theile, Formen, Verhältnisse der Ausdehnung in Betrachtung gezogen werden. Aber was Hegel in eben dieser Beziehung bald nachher sagt, zeigt doch, daß er mehr will: „Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu sein, und doch ist es seiner Natur nach nur das ἕτερον, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative." Es wird niemand diesen Behauptungen Sinnlosigkeit vorwerfen können, aber erlaubt mag es doch sein, über Subtilität zu klagen.

*) S. 178.

Es wäre besser, todter, seelenloser Staub zu sein, als Geist, und zweifeln, ob ein Gott, oder gar läugnen, daß Göttliches sei; aber es gehört weder zur Religion, noch zur Philosophie, solche Bestimmungen über die Natur der Gottheit zu machen, und so weit vor- und eindringen zu wollen, als hier geschieht; so auf der einen Seite die Schöpfung der Welt zu verwerfen, und auf der andern eine Art des Werdens derselben zu statuiren; so nicht nur, mit allen Philosophen, die ideale, innerliche, unendliche Welt der realen, äußerlichen, endlichen Welt entgegenzuhalten, und das Ursein von dem Daseienden, das Bestehende von dem Wechselnden zu unterscheiden, sondern nun auch noch gleichsam ein ätherisches Weltgewebe zwischen einzuschieben — sei es unter dem Titel des „Sohnes" oder irgend einem andern — ein dem Denken entstammtes Weltideal — ein abstract Unterschiedenes — eine Bestimmung, die noch nicht zur Wirklichkeit gelangt ist — ein Vorspiel der Welt, so daß es heißen kann: die endliche Welt ist die eine Seite des Unterschiedenen, der andern gegenüber, welche bloß der Idealität angehört, und in der Einheit bleibt, welche dem „Vater" zukommt. *) — Wer Gott irgend ein solches „Spiel, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins kommt," zuschreibt, sollte sich wohl prüfen, ob nicht er selbst es sei, der als Speculant ein Spiel treibe. Sollte so etwas gelten, so wird man mit allem Recht sagen, reiner Theismus wäre auf jeden Fall einem solchen theistisirenden Pantheismus oder — einem solchen Chemismus des Geistes weit vorzuziehen.

Wenden wir uns wenigstens zu willkommnern Aeußerungen zurück, wie z. B. dieser allgemeinen: „Die Idee ist ewiges Leben, ewige Hervorbringung." **) —

Hinwieder möchte ich auf etwas Unpassendes in Hegel's Sprachgebrauche aufmerksam machen. Obgleich er meist Substanz in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, und auch den ewigen Geist substantiell nennt, gebraucht er doch hin und wieder Substantialität so, daß nur die reale, materielle Seite des Seienden dadurch

*) Vgl. Bd. XII. S. 208.

**) Bd. XII. S. 261.



bezeichnet wird. So heißt es in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion *): „Vorhanden ist das Verhältniß des Subjects zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir Substantialität genannt haben" u. s. w. — wie vorher die Rede war von der Vermischung der Substantialität und Subjectivität.

Es ist noch ein Punkt besonderer Beachtung werth, nämlich die Negativität, worauf die Hegelsche Schule so großes Gewicht legt. Exner **) hat anschaulich — zunächst in Bezug auf die Psychologie, doch so, daß es auch allgemeine Anwendung findet — dargethan, wie dabei keine bestimmten, und wie besonders durch Fortsetzung des Negirens wenigstens keine neuen Begriffe gewonnen werden. „Aus **A** gewinnen wir **B**, d. i. die Einheit von **A** und Nicht-**A**. Aus **B** gewinnen wir **C**. Und was ist dies? Es ist die Einheit von **B** und Nicht-**B**, d. i. **C** ist die Einheit von der Einheit des **A** und Nicht-**A**, und von der Nicht-Einheit des **A** und Nicht-**A**." (Dies wird auch an **D** durchgeführt.) „Wir brauchen nicht weiter zu gehen; es ist klar, daß auf diesem Wege kein Begriff zu finden ist, der aus Anderm bestünde als aus den Multiplicationen und Combinationen des **A**, der „Einheit", und des „Nicht". Die dialektische Methode ist gänzlich unfähig, durch sich selbst wirklich neue Begriffe zu entwickeln, mag sie das Aufheben als einfaches Negiren, oder zu größerer Bequemlichkeit auch als Aufbewahren nehmen (auch oben ist das **A** in dem **C** aufbewahrt). Will sie dennoch weiter kommen, so bleibt ihr nichts zu thun, als fortwährend Begriffe, die sie nicht selbst erzeugt hat, von anderswo her, d. i. von Außen, zu nehmen und für eigene Producte auszugeben." — „Um aber die von Außen genommenen Begriffe für selbsterzeugte ausgeben zu können, muß man sie in den dialektischen Entwickelungsgang einreihen. — Das Hauptmittel ist, daß man es mit der Dialektik, ihren Negationen, Einheiten und Trichotomien nicht genau nimmt. Dies erlaubt viele Variationen. Man läßt das

*) Bd. XII. S. 7.

**) Die Psychologie der Hegelschen Schule. Leipzig 1842. S. 106.

Nicht-A zwar die Negation des A sein, aber noch allerlei dazu. — Oder das Nicht-A ist eine Negation, die noch keine ist, eine Zwischennegation. So ist die Seele Negation der Natur, jedoch noch nicht die eigentliche, welche erst der Geist ist. Oder er ist eine theilweise Negation, wie die veränderlichen Naturbestimmtheiten neben den bleibenden. Oder es ist überhaupt nur ein anderer Begriff. — Oder es steht zu dem A im Verhältnisse des Besondern zu dem Allgemeinen" u. s. w.

Wenn wir den Uebergang des Seins in das Wesen, des Wesens in den Begriff, des Begriffs in die Idee, der Idee in die Natur, der Natur in den Geist betrachten, so muß sich uns, bei dem Bewußtsein, daß sonst gewöhnlich Alles sich nur um die Dreiheit: Idee, Natur und Geist dreht, die Frage aufdrängen: Ist nicht vielleicht die Dialektik, welche dem Sein in seinem Fortgange, bis es zur Idee wird, beigelegt wird, eher eine subjective, der individuellen Auffassungsweise des Urhebers dieses Systems eigenthümliche, als eine objective, der Natur des Ursein angehörige und einwohnende Dialektik? Gilt nicht vielleicht auch in Bezug auf die neue Logik, was der alten, freilich mit Rücksicht auf die Syllogistik, vorgehalten wurde?

> Der Philosoph der tritt herein
> Und beweist euch, es müßt so sein:
> Das Erst' wär' so, das Zweite so,
> Und drum das Dritt' und Vierte so.

Gehören nicht jene vorläufigen Metamorphosen, ehe denn die logische Idee geboren ist, eher einem Gedichte de natura rerum, als einer Wissenschaft von dem Seienden an? Ist nicht namentlich jenes dem Sein vermählte und damit identificirte Nichts ein verdächtiges Moment? Hat nicht die Prozeßsucht viel mehr Prozesse herbeigeführt, als in der Wahrheit vorhanden sind? Was leistet uns Gewähr, daß die Weltdialektik gerade so viele Momente habe, als aufgezählt worden sind? Welchen Beweis haben wir dafür, daß das Unendliche sich genau auf die beschriebene Weise hervor-, heraus-, durch-arbeite?

Nehmen wir nochmals darauf Rücksicht, wie bereits bei den

Begriffen der **logischen Idee**, der **Natur** und des **Geistes** (des subjectiven, objectiven, absoluten), um den Fortgang und zugleich, wenigstens in der letzten Rubrik, den Fortschritt herauszubringen, die reine Negation des frühern Gliedes nicht genügt, sondern auch theils halbe oder Zwischennegationen gestattet werden, theils willkürlich allerlei hereingetragen wird, um den Boden zu arrondiren, so kann niemand entgehen, welche Willkür erst bei dem **Sein**, **Wesen**, **Begriff** und dessen Uebergang zur **Idee** walten mag.

4. Es ergibt sich schon aus dem unmittelbar Vorhergehenden, daß die neuern **Weltconstructions=Versuche** eben nur bloße **Versuche** sind. Denn so lange das Wesen des Idealen unenthüllt bleibt, kann auch die ewige **ideal=reale Thätigkeit** (mag nun Idealem und Realem völlige Identität beigelegt, oder das Ideelle als das sich Realisirende betrachtet werden) weder an sich genau dargestellt werden, noch in Hinsicht auf ihre Aeußerungsweisen, so daß es möglich wäre, alles Endliche im Verhältnisse zum Unendlichen zu erkennen. Eben deshalb bleibt auch das wesentlichste Moment einer solchen Construction, der **Organismus**, ein Problem. Wohl können wir Organisches und Unorganisches unterscheiden, und es kann sich uns für das Charakteristische des Ganzen kaum ein willkommnerer Ausdruck darbieten als der: es ist „Ein großer Organismus“, aber wenn es gilt genau zu bestimmen, wie das Organische sich bildet, was das Organisirende (die organische Kraft) ist, so müssen wir gewiß gestehen, daß wir uns an der Grenze unsers Wissens befinden. Wird auch der Organismus unter den Potenzen aufgeführt, so ist er doch nur eine halb bekannte Potenz.

Außerdem kommt aber noch etwas Anderes hinzu, was zeigt, daß die Bemühung, Himmel und Erde zu construiren, nicht leicht gelingen kann. *) Ich werde hier alles das übergehen, was oben

*) **Plato** bewies einen sichern Tact, indem er das, was er über das Entstehen und die Bildung des Weltalls dachte, in einen Mythos einkleidete: denn diesen erfand er ohne Zweifel nicht bloß, um seine reine Vorstellung von der Einheit Gottes unter der Erwähnung vieler Götter durchblicken zu lassen, sondern auch, weil er sich der Schranken menschlichen Wissens tief bewußt war.



schon in Bezug auf den Schellingianismus erwähnt worden ist, dagegen aber die Hauptschwierigkeit berühren, welche weder dieses System, noch irgend ein nach demselben gekommenes glücklich zu beseitigen vermocht hat. Alle diejenigen, welche naturphilosophische Werke liefern, suchen die ungeheure Aufgabe zu lösen, wie aus dem absoluten, undeterminirten Eins, in welchem keine bestimmten Richtungen, keine Gegensätze, keine geschiedenen Kräfte oder Potenzen waren, die einzelnen Kräfte und Stoffe, wie sie jetzt sich unterscheiden lassen, hervorgetreten seien; und so wird einerseits die Indifferenz und Identität der Potenzen, anderseits ihre Differenz und Ungleichheit berücksichtigt, mit der Derivation der letztern aber und der Nachweisung der erstern in dieser selbst will es nicht recht fort. Und wird vollends darauf gedrungen, daß die Potenzen und Normen a priori erkannt und aus der Natur des unendlichen Wesens hergeleitet werden, so zeigt sich die Kühnheit des Unternehmens um so mehr.

Schelling sagt in seinen Ideen zu einer Philosophie der Natur*): „Auch die Materie, wie alles was ist, strömt von dem ewigen Wesen aus, und ist eine, in der Erscheinung zwar nur indirecte und mittelbare, Wirkung der ewigen Subject-Objectivirung, und der Einbildung seiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erscheinenden Materie, sondern diese ist das An-sich jener ewigen Einheit, aber erscheinend durch sich selbst als bloß relative Einheit, in welcher sie die leibliche Form annimmt.“ — „Materie, absolut betrachtet, ist also nichts anders als die reale Seite des absoluten Erkennens, und als solche Eins mit der ewigen Natur selbst, in welcher der Geist Gottes auf ewige Art die Unendlichkeit in der Endlichkeit wirkt. In sofern verschließt sie in sich, als die ganze Eingebärung der Einheit in die Differenz, wieder alle Formen, ohne selbst irgend einer gleich oder ungleich zu sein, und ist, als das Substrat aller Potenzen, selbst keine Potenz.“

*) S. 316 ff.

Dies gilt nun ganz im Allgemeinen — doch so, daß, was von der Materie oder Leiblichkeit gesagt ist, nur auf die bestimmten Formen der Erscheinungswelt zu beziehen ist, mit der Voraussetzung, daß die Realität überhaupt schon in dem unendlichen Eins enthalten sei.

Schelling macht aber zunächst folgende spezielle Anwendung davon auf die drei Dimensionen (Länge, Breite, Tiefe), welche er auch als Potenzen behandelt: „Die erste Potenz innerhalb der Materie ist die Einbildung der Einheit in die Vielheit, als relative Einheit oder in die Unterscheidbarkeit, und als diese eben ist sie die Potenz der erscheinenden Materie rein als solcher. Das An-sich, das in diese Form der relativen Einheit sich einsenkt, ist wiederum die absolute Einheit selbst, nur daß sie in der Unterordnung unter die Potenz, deren Herrschendes Differenz, Nicht-Identität ist (denn in jeder Potenz herrscht das, was das andere aufnimmt), aus der absoluten Einheit in das Außer-einander als Tiefe sich bildet, und als dritte Dimension erscheint. Von diesem Realen der Erscheinung sind nun wieder die beiden Einheiten, die erste der Einpflanzung der Einheit in die Differenz, welche die erste, die andere der Zurückbildung der Differenz in die Einheit, welche die zweite Dimension bestimmt, die idealen Formen, welche in der vollkommenen Production der dritten Dimension als indifferenzirt erscheinen."

Hier sind wohl Spuren genug von dem oben Erwähnten, wenige aber von Aufhellung des Gegenstandes und Deutlichkeit.

Eben so wird der Maßstab der Indifferenz und Differenz an die Potenzen des Hauptschema's, z. B. Schwere und Licht, gelegt. Klein*) äußert sich darüber so: „Obgleich Schwere und Licht in der erscheinenden Natur sich entgegengesetzt sind, so sind sie doch an sich in der absoluten Substanz Eins, und die ewige Natur (natura naturans) läßt sich weder Schwere noch Licht nennen, sondern nur das absolut Identische beider, welches aber

*) Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Würzburg, 1805. S. 277.

nicht aus beiden zusammengesetzt, sondern ursprünglich Eins ist. Licht und Schwere sind die relativen Erscheinungsweisen des unendlichen All; die Schwere gibt zwar den Grund von der Realität der Dinge her, läßt aber keines als besonderes für sich existiren, sondern alle leben vermöge der Schwere nur in der absoluten Substanz; erst durch das Licht erlangen sie ein eigenes Leben, und werden besondere Dinge für sich. Die Schwere ist der Grund der Wesenheit der Dinge, ohne daß sie als besondere sein können, das Licht schafft die durch die Schwere gesetzten Wesenheiten erst als besondere Dinge für sich. Schelling nennt daher sehr passend die Schwere das mütterliche, das Licht das väterliche Princip aller Dinge, welches sie aus dem dunkeln mütterlichen Schooße hervorruft, — oder die Schwere die Wurzel aller Dinge, das Licht das Potenzirende dieser Wurzel." — Später*) wird der Versuch gemacht, sowohl das Uebergewicht der einen als das Gleichgewicht beider Potenzen in der Erscheinungswelt nachzuweisen. Das letztere soll sich in den organischen Wesen finden. „Da das wahre Gegenbild der absoluten Substanz auch für die Erscheinung soll erzeugt werden, die absolute Substanz aber die Identität von Licht und Schwere. ist, so kann dies auch nur dann erreicht werden, wenn weder Schwere noch Licht einseitig überwiegend, sondern nur das Gleichgewicht beider gesetzt ist: Dies geschieht nun im Organism."

Hier sind beide Punkte, die ursprüngliche Identität der Schwere und des Lichtes, und die Abwägung des Gewichtes von beiden, bis zu der Behauptung, daß im Allgemeinen völliges Gleichgewicht walte (ohne daß die Stufen der organischen Wesen daran etwas ändern?) solcher Art, daß sie wohl nicht Allen als ausgemacht erscheinen mögen. Und diese Theorie wird durch das, was gleich nachher beigefügt wird, nicht im mindesten veranschaulicht. Denn wenn es heißt: „In dem Organism werden Licht und Schwere zur Einheit synthesirt. Jenes ist der unendliche Begriff, die Seele, diese der Leib der Natur": so erblicken wir darin nichts weiter als

*) S. 301 f.

Spuren jenes Analogisirens, von dem oben die Rede war; und so schicklich das Licht dem Geistigen verglichen wird, so ist es eben doch nur ein Bild davon — und wir wünschten mehr Licht über das Licht selbst.

Kurz, wo wir uns hinwenden, finden wir nicht viel anderes als Combinationen, Hypothesen, Versuche. Daß auch bei den Weltconstructions-Versuchen im Grunde nur experimentirt werde, hat Schelling selbst einmal in der Zeitschrift für speculative Physik*) naiv eingestanden. Nachdem er es als das Eigenthümliche der intellectuellen Anschauung hervorgehoben, daß sie das absolute Subject-Object, die unendliche ideal-reale Thätigkeit erkenne, und eben dies geltend gemacht hat, daß der Naturphilosoph für seine Construction der Natur nichts voraussetze, als das „reine", d. h. noch völlig potenzlose, für den eigenen Gegensatz indifferente Subject-Object, und nunmehr erst, da dieses sich seiner Thätigkeit gemäß determinirt und potenzirt hat, eine bestimmte Potenzreihe von relativ differenten Producten aufstelle, äußert er sich also: „Ob jene Producte die in der Erfahrung vorkommenden sind, kümmert mich vorerst nicht; ich sehe bloß auf die Selbstconstruction des Subject-Objects. Entstehen durch dieselbe Producte und Potenzen der ideellen Thätigkeit, wie sie in der Natur aufgezeigt werden können, so sehe ich freilich, daß mein Geschäft eigentlich ein Deduciren der Natur, d. h. Naturphilosophie war; — obgleich Ihr mir, nachdem ich für mich das Experiment angestellt habe, gestatten werdet, meine Philosophie im Voraus als Naturphilosophie anzukündigen."

Hegel kann man mit Fichte**) nachrühmen, daß er, mit weiser Benutzung der Vorarbeiten von Schelling, Steffens, Oken, soviel geleistet habe, als die Natur des Gegenstandes gestattet, aber etwas Genügendes und Erschöpfendes darf eben nicht erwartet werden.

---

*) Bd. II. Heft 1. §. 127.

**) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie. Zweite Ausgabe. Sulzbach, 1841. S. 939.

Aus dem Bisherigen geht sattsam hervor, daß es für Spinoza's System eher ein Vortheil als Nachtheil ist, daß demselben das mangelt, was der Name: „Weltconstruction“ bezeichnet. So kann wenigstens in dieser Beziehung niemand jene Worte gegen ihn wenden:

„Da seid Ihr auf der rechten Spur!“

— was besonders auf einen naturphilosophischen Versuch, der dem Standpunkte der Naturkenntniß seiner Zeit entsprochen hätte, gepaßt haben würde.

---

Scheiden wir von unsern drei Philosophen damit, daß wir, ganz von dem absehend, was sie unterscheidet und trennt (und den Neu-Schellingianismus ignorirend), sie um der Verfolgung derselben Grundidee willen als eine große Einheit betrachten, indem ihre Systeme uns als bedeutsame Formen einer einzigen Hauptrichtung erscheinen. Gerade so wie Strauß in seiner Glaubenslehre dem Leibnitz-Wolffschen Theismus den „Spinozisch-Schelling-Hegel'schen Pantheismus“ entgegengehalten hat, wollen wir, nachdem wir genug bei den Discrepanzen verweilt, ihre Uebereinstimmung im Wesentlichen als das alle umschlingende Band anerkennen, und sie, soweit es nur angeht, einigen. Dank allen dreien für die Begründung und Verbreitung der Lehre:

Es steht nicht die Welt hier, und Gott dort; sondern die Welt ist in Gott, und Gott in ihr; sie ist nicht neben oder außer ihn, oder unterhalb gestellt, sondern er wohnt ihr selbst ein. Das Ursein umschließt Geistiges und Körperliches, Ideales und Reales. Leben und Geist durchdringt Alles; „ein großes Lebendiges ist die Natur“; Alles was ist bildet einen bewundernswürdigen Organismus. Die Harmonie aller Kräfte und Stoffe weist auf eine unendliche allumfassende Actuosität, und besonders das Denken der belebten Wesen auf eine allgemeine spirituelle, intellectuelle Tendenz und Wirksamkeit hin. Und es wird immer größere Vergeistigung,

immer innigeres Bewußtsein des Wesens der Dinge erstrebt und gewonnen. — Die Pflicht des Menschen ist es, darnach zu trachten, daß sein Leben eine Manifestation, ein Spiegel des Ewigen, des Wesenhaften sei. Er soll den ewigen Gesetzen, welchen das Wollen und Wirken der ganzen Menschheit zu entsprechen hat, dienen. Jeder spreche mit Augustin: Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in *illo*, nec in *me* potero.

Der Nachwelt wird, wenn einst aller Zwist verstummt ist, das Gesammtbild des Spinoza-Schelling-Hegel'schen Pantheismus in immer glänzenderer Gestalt sich darstellen. Aber auch von uns schon sei es begrüßt! Denn Ἕν ἐστι τὸ Πᾶν.





